AYLIK
SOSYALİST KÜLTÜR
DERGİSİ

# Birikim

- "sovyetler birliği sorunu"-II-
  ömer laçiner
- colletti ve sosyalist siyasal bilinç sorunu üzerine
- sosyalist toplumda iktidar ve demokrasi
  lucio colletti
- metaların fetişizmi ve ideoloji/bilim sorunu
  şeyla benhabib
- şiirler
  tarık günersel
- dağlarca'dan kızılırmak kıyıları
  sabit kemal bayıldıran
- değinmeler/kültür olayları
  sanat olayları/kitaplar
  dergiler

32

BİRİKİM YAYINCILIK KOLL.ŞTİ.

EKİM 1977
20 LİRA

# Birikim

AYLIK SOSYALİST
KÜLTÜR DERGİSİ
CİLT 5 / SAYI 32
EKİM 1977

«SOVYETLER BİRLİĞİ SORUNU» — II — 11 ÖMER LAÇİNER

COLLETTİ VE SOSYALİST SİYASAL BİLİNÇ SORUNU ÜZERİNE 23

SOSYALİST TOPLUMDA İKTİDAR VE DEMOKRASİ 28 LUCIO COLLETTİ

METALARIN FETİŞİZMİ VE İDEOLOJİ / BİLİM SORUNU 33 ŞEYLA BENHABİB

ŞİİRLER 52 TARIK GÜNERSEL

DAĞLARCA'DAN KIZILIRMAK KIYILARI 57 SABİT KEMAL BAYILDIRAN

«YERALTI MADEN-İŞ OLAYI» ÜZERİNE / LENİN'İN FELSEFE ANLAYIŞI ÜSTÜNE 66

# Birikim

**Sahibi**
Birikim Yayımcılık Kollektif Şirketi adına
M. Kâmil Yüksel

**Yazı İşleri Sorumlusu**
Ömer Laçiner

**Yönetmen**
Murat Belge

**Yazı Kurulu**
Onat Kutlar, Murat Belge,
Ömer Laçiner, Can Yücel

**Teknik Sorumlu**
Ferit Erkman

**Yönetim Yeri**
Ankara Caddesi, Güncer Han 45/18 Sirkeci
İstanbul. Tel.: 27 99 58

**Yazışma Adresi**
P.K. 538 Sirkeci

**Abonesi**
Yıllık 200 TL., Altı aylık 100 TL.
Dış ülkelere Yıllık 400 TL., Altı aylık 200 TL.

**Posta Havalesi**
P. Çeki Hesap No: 92991

**İlân**
Tam sayfa 800 ● ½ sayfa 400 TL. ● ¼ sayfa 200 TL.

**Dizgi ve Tertip**
Kent Basımevi

**Baskı**
Ören Basımevi

**Kapak Baskısı**
Reyo Basımevi

**Cilt**
Erdini Ciltevi

**Genel Dağıtım**
Birikim Yayımcılık Koll. Şti.
**ANKARA** / AYDIN SAMİ
**İSTANBUL** / ÖZGÜR DAĞITIM
**İZMİR** / EGE-SER DAĞITIM

**Basıldığı Tarih**
15 / EKİM / 1977

Gönderilen bütün yazılar yazı kurulunun kararıyla basılır. Basılmayan yazılar geri alınabilir, gönderilmez. Yayımlanan yazı ve resimler kaynak gösterilerek aktarılabilir.

1977 seçimlerinden sonra Türkiye toplumu yeni bir döneme girmiştir. 1950' den itibaren hızlanan kapitalist gelişmeyi «düzenlemek» için 1971 - 1973 döneminde geleneksel bürokrat ve teknokrat kadrolar eliyle yürürlüğe konulan programın başarısız kalışı, tersine önlenmek istenen gelişmeleri daha büyük oranda yaratan bir sonuç vermesi, bu «düzenleme» talebinin kendisini ortadan kaldırmamıştır. 1973 - 1977 döneminde varolan siyasal partilerin her biri sistemin bu temel ihtiyacına nasıl bir ekonomik-toplumsal programla cevap verebileceğinin tartışmasını yapmışlardır bir anlamda. 12 Mart yönetimlerinin «partiler-üstü» yöntemlerle çözümlemek istedikleri aynı sorun, şimdi partilerin her birinde temsil edilen alternatif yöntemlerden biri veya bunların bir «koalisyonu» ile çözümlenmek istenmektedir.

İkinci MC'nin mimarı Demirel, bunu «büyümenin sorunları» olarak tanımlıyor. Eylül ayının ortalarında büyük zam kararları, «istikrar programı» olarak tanıtıldı. Düzen partilerinin bu tip programlarının toplumun geniş çoğunluğu için neler getireceği biliniyor. Geçim sıkıntısının boyutları şimdiden hesaplanıyor. Ama seçimler sonrasında hızla kendini gösteren temel ihtiyaç maddelerindeki yokluklar, günlük hayatı altüst eden enerji kısıtlamaları ve genel ekonomik durumun ne denli bozuk olduğunun resmen açıklanması gibi birinci MC' nin bilançosunu gözler önüne seren olgulara ek olarak yürürlüğe sokulan büyük zamlar, toplumun geniş çoğunluğunca hoşnutsuzluk yaratmadı değil, ama bu hoşnutsuzluk açık protestolara yol açmadı. Bu umursamazlık gibi nitelenebilen tavır, 1973-1977 döneminde Türkiye toplumunu saran yoğun hareketlilik düşünülürse anlaşılmaz, çelişik bir durum gibi. Ama bu, 1973 - 1977 döneminde CHP'yi yoğun bir umutla desteklemiş toplumsal muhalefetin, bu partinin 1977 seçim sonrasında gösterdiği yalpalamalar sonucunda bir «umut kırıklığı»na uğrayarak «çekilmesi» olgusuyla ilişkilidir. Bu «umursamaz» tavır, güçlü bir gerilimin henüz ifadesini bulamamış olmasını gösterir. Toplumsal muhalefeti doğuran temel sorunlar üstelik artmış olarak halen de vardır ve bu hareket CHP deneyini bir anlamda «yaşamış», ondan deneyler edinmiş bir potansiyel olarak şimdi yeniden bir arayış dönemini yaşamaktadır. Şu anda CHP' yi «umut partisi» olarak değil, bu edilgen bakış içinde değil, herhangi bir parti olarak değerlendirmekte, deyim yerindeyse CHP'yi «gözleri açık» biçimde görmektedir.

1977 seçimleri sonrasındaki politik-toplumsal gelişmeler, yapılacak genel analizlerin iki ayrı düzeyde yapılması gerektiğini gösteriyor. Türkiye toplumunun «yönetilen sınıfları» ile varolan siyasal düzen arasındaki kopukluk hiçbir zaman bu dönemdeki gibi belirgin olmamıştır. Seçimler öncesinde partiler etrafında tutkuyla toplanmış geniş yığınlar politikleşmeyi çok daha artıracak koşullar ortadayken ilginç bir sessizlikle «kendilerine dönmüş» ve partilere yönelik ilgisinden adeta yüzgeri etmiştir. İkinci bir olgu, toplumsal muhalefetin

yükseliş evresinde siyasal işlev kazanmaya zorlanan ve bu işlevin belirlediği bir işleyiş gösteren ekonomik-mesleki örgütlerde kendi asli işlevlerine dönüş süreci de başlamıştır.

Ama, geçen dönem, birçok siyasal parti için üzerinde dikkatle durma gereğini kavradıkları yeni dersler vermiştir. Bu, özellikle toplumsal muhalefetin kendi etrafında toparlandığı CHP için sözkonusudur. Düzenin «en demokratik» partisi CHP, kendi demokratik düzen talebinin hangi nitelikte olması gerektiğini ve hangi nitelikte olursa olsun toplumsal muhalefet hareketinin sistem içi kanallar dışına taşmasının önlenebileceğini zaten uzun süredir araştırmaktaydı. Haziran seçimleri sonrasında bu çabanın sonuçları ilk kez yeterince açık biçimde dışa vuruldu.

Hatırlanacağı üzere seçimin hemen ertesinde Demirel ile Ecevit arasında kısa, ama anlamlı bir polemik oldu. Demirel «demokrasi»nin sayısal üstünlüğe dayandığını öne sürerken Ecevit «siyasal üstünlük» gibi bugüne kadar fazlasıyla işitilmemiş bir tezden sözediyordu.

Demirel, burjuva parlamenter demokrasinin alışılagelen tezini ve bu tezin varsayımlarını savunmaktadır. Yani, partiler, uygulayacakları programı topluma sunar, onlardan gördüğü destek oranında «temsil gücü» sağlar ve bu güçle siyasal düzenin temel kurumu olan parlamentoda yer alırlar. Partiler temsil yetkisine sahip olarak, kendilerine oy veren kesimler adına diğerlerini temsil edenlerle anlaşmalar yapmak hakkına sahiptirler. Bu anlaşmalar, parlamentoda sayısal üstünlük elde etme hedefine yöneliktir. Bu hedefe ulaşıldığında hükümet kurmaktan, yasa çıkarmaya kadar karar veren her türlü politik eylemi gerçekleştirebiliriz.

Burada toplumun tüm bireylerine eşit politik hakka sahip olduğu varsayımına dayalı bir işleyiş vardır. Toplumun tüm bireyleri oylarını partilere verirler. Partiler toplumun politik odağı olan parlamento ile bireyler arasında bir dolayımdır. Teorik olarak partiler doğrudan kendi seçmenlerine, eşit politik hakka sahip bireyler yığınına karşı sorumludurlar ve onların işlerine uyarlı davranmak zorundadırlar.

Hiç şüphesiz somutta gerek genel olarak parlamento ve gerekse partiler üzerinde her bireyin eşit etkileme imkânı yoktur. Hepsi de varolan toplumsal sistemin korunması temelinde birleşen partiler, gerçek güç kaynaklarını elde tutan kapitalist sınıfın bu konumunu, bu konumu veri alındığı için kaçınılmaz olarak sağlanacak çıkarlarını gözönüne alır ve buna göre davranır.

Sistemin kendisi veri alındığında her sınıfın kendi partileri ile parlamentoda temsil edildiği bir «demokrasi» de aynı sonucu verir, vermek zorundadır.

Ecevit'in «siyasal üstünlük» temasını kullanan «demokrasi» modeli, aynı sonucun çok daha zor kavranabilir bir yanılsama yaratarak elde edilmesini mümkün kılan ve bugün Batı'da «plüralizm» denilen en son moda burjuva siyasal anlayışın ürünüdür.

Parlamentarizmin şu yukarda özetlenen somut içeriği geniş yığınları çeşitli deneyler içinde kavranmış ve parlamentonun bir aldatmaca düzeni olduğu yargısı yaygınlık kazanmışken duyulur oldu bu «plüralist» model. İlk zamanlarda da parlamenter sistemin verebildiği politik etkinliğe katılma imkânı imajı, bu kez plüralist model sayesinde yeniden yaratılmak isteniyor. «İnsan hakları», «özgürlük» tezleri şimdi bu modeli savunanların dilinde.

Plüralist model, parlamentoyu varolan siyasal düzen içindeki merkezi konumundan fiilen uzaklaştırıyor. Parlamento biçimsel olarak bu konuma sahip gibi gözükebilir ve politik kararlar yine oradan ilan edilebilir, hükümetler orada «güven oyu» alabilir; ama tüm toplumsal politik kararlar asıl olarak parlamento dışında oluşturulacak ve pazarlıklar asıl başka yerlerde yapılacak, kotarılacaktır. Parlamento bir «ilan yeri»dir, artık.

Çünkü plüralizm, toplumun çeşitli sınıflarının ekonomik-mesleki örgütlerinin —örneğin işveren örgütleri ve grup-

ları ile sendikaların— yönetici ekiplerini, devletin üst kademe bürokratlarını, basın, sanat, kültür faaliyetlerinin örgütlendiği kurumların önde gelenleri v.b. seçkin unsurlarının da tıpkı parlamentonun seçilmiş üyeleri ve partilerin profesyonel ekipleri gibi, politikaya etkin olarak katılmalarını ister. Toplum içinde sayılarının üzerinde nüfuza sahip bu çevrelerin istemlerinin asıl belirleyici olduğunu temel alır. Ecevit, 1977 Haziran'ında «siyasal üstünlük» bizdedir derken işte bu çevrelerin çoğunun o günlerde CHP'yi istediklerini ima etmek istiyordu. Demirel'in bazı oyların birinci sınıf, diğerlerinin ikinci sınıf olarak nitelenmesini kabul edilemeyeceğini söylerken kastettiği şeyler bunlardı. «Çevre»lerin, «kamuoyu»nun içinde daha güçlü olmanın, parlamentoda güçlü olmaktan önde geldiği yolunda henüz tam açıklamayan eğilim; işte CHP'nin «çağdaş demokrasi» talebi.

CHP'nin demokrasi anlayışı şu anda bu içerikle ifade edilmemiştir. Ve herhalde açıkça ifade edilmeyecektir. Ama CHP'nin bir Kuzey Avrupa Sosyal Demokrat partisi gibi olma özlemi, orada bu partilerin iyiden iyiye yıprandığı, Türkiye'de sahneye konulmak üzere olan bu plütarist model üzerinde yoğun bir ilgiyle durmak zorunluluğu vardır. Parlamentarizmin teoride ve somut pratikte yapılmış olan eleştirisi, bu plüralist modelin eleştirisi ile tamamlanmalıdır. Sosyalist demokrasinin ne olup ne olmadığı konusu, bu plüralist modele temel farkı açık seçik konulmadıkça, sosyalistlerin demokrasi mücadelesi, bugüne kadar olduğu gibi gelecekde yalnızca CHP'ye hizmet olacaktır. Faşizme karşı mücadele, demokrasi konusunda açık seçik konulmuş sınırların varlığı halinde, ancak gerçekten ilkeli bir mücadele olur.

∴

MHP'nin «barış çağrılarının» geçiciliği ve sahteliği üzerine pek çok açıklamalar yapıldı. Bu nokta sosyalist ve demokratlar için yeterince aydınlatılmış durumda.

Ama MHP'nin yalnızca «barış çağrısı»yla yetinmeyip yeni bir stratejiyi uygulamaya geçtiği genellikle gözden kaçırılıyor.

MHP'nin bu stratejisinin ilk nedeni bizzat bu partinin şimdi varmış olduğu noktadan daha ileriye gidebilme ihtiyacından kaynaklanıyor.

MHP son seçimlerde oylarının çoğunu sanayi metropolleri dışından topladı. Kapitalist ilişkilerin yoğun olduğu bölgelerde ve yerleşik kent nüfusu içinde oy yüzdesi artmış değildir. Ama MHP gibi faşist bir parti, kendisini büyük tekellerin siyasal tercihi yapabilecek asıl şeyin, işte bu alanda etkin bir güç haline gelmek olduğunu biliyor. Bugüne değin bu alanda odaklaştırdığı şiddet ve terör eylemleri ile belki adını iyice duyurdu ama bu eylemleri ona oy getirmedi. Şimdi «sopasını aba altına sokarak», bu alanın insanlarına kendi «ne kapitalist ne de sosyalist olan» ekonomik - toplumsal programını, Türkiye toplumunu «altı sosyal dilim»e ayırıp herbirini «mülk sahibi» yapacak olan düzenini anlatmak peşinde.

MHP, bu «anlatma»nın tam zamanı olduğunu da düşünüyor. Stratejinin ikinci nedeni de bu, MHP'nin vardığı nokta gereği ağırlıkla yönelmek zorunda olduğu, kapitalist ekonomik gelişmenin yoğun olduğu bölgeler ve özel olarak kentsel nüfus, aynı zamanda toplumsal muhalefet hareketinin de odaklaştığı yerler. Bu hareketin CHP'ye yönelik umutlarından yüzgeri edip bir arayış sürecine girmesi, temelinde antikapitalist nitelik taşıyan bu harekete MHP'nin kendi çarpıtılmış, faşist «antikapitalist» programını sunma fırsatı yarattığı hesaplanıyor.

MHP öncelikle CHP ile arasını düzeltmeye özen gösteriyor. Haziran seçimleri öncesinde yaptığı CHP ile sosyalist hareketi özdeş tutan propogandadan uzaklaşıp, CHP ile sosyalist hareketi birbirinden ayrı tuttuğunu ilan ederken —ki aynı zamanda CHP'den bunu kendisinin de açıklamasını isti-

yor— kendisi için çok elverişli olacak bir ortam yaratmak peşindedir.

CHP'ye oy veren kesimlerle diyalog kurabilme imkânı bulabildiğinde, CHP' nin halk sektörü, köykent gibi programının önemli kısımlarını oluşturan, kendisinin millet sektörü, tarım kentleri önerilerinin uyuştuğunu anlatabilecek, sosyal adalet, özyönetim gibi CHP programının toplumsal-siyasal hedeflerini formüle eden kavramlarını kendi programında sosyal adalet ve «millî demokrasi» olarak geçen hedeflerle aynı sayılması gerektiğini iknaya çalışacaktır.

CHP yöneticileriyle kurulabilecek bir diyalog «buzu çatlatacak»tır. Yıllardır uyguladığı faşist terör ve saldırıların kendisiyle toplumsal muhalefet arasına ördüğü kanlı duvarı unutturabilmenin ilk adımı bu. Barış çağrıları ile bu unutturulmak istenen duvar, deyim yerindeyse «dumanlanıyor.»

MHP, kaderini belirleyecek ava çıkıyor. Bay Türkeş, bu barış çağrılarıyla dumanladığı havayı dağıtabilme tehlikesi gösteren bazı «yan kuruluşlar»daki şiddete devam yanlılarını da tasfiye etmeye gidebilir. Bunların bir kısmı zaten öteden beri Türkeş'e belirli bir muhalefeti alttan alta sürdürenlerdir. Bu «şiddet» yanlılarını tasfiye etmek MHP'nin saldırı ekiplerinde fiili bir zayıflama getirmeyecektir. Çünkü, son dönemlerde daha bir sistemli hale gelmiş faşist terör hareketleri, yılların deneyi içinde iyice profesyonelleşmiş, organize bir faşist terör grubunun oluşturulmuş olduğu izlenimini kuvvetlendiriyor. Tıpkı SA'nın geniş, kitlevî nitelikte terör güçleri içinden seçilmiş bir grubun organize hale getirilmesi ile oluşturulan SS gibi bir şey. Barış çağrıları ve bununla ilgili politika geçerli olduğu sürece bu seçilmiş grup «zula»da bulunacak.

MHP'nin «anti-kapitalist» bir propoganda sürdürmeye ağırlık vermeye çalıştığı, yeni stratejisini bu temel üzerine kurduğu görülüyor. Şüphesiz bir iktidar ortağı parti oluşu, bunu önemli ölçüde engelliyor. Ama buna fazlasıyla bir önemlilik atfetmemek gerekir. Çünkü bir partinin tüm eylemleri arasında bir tutarlılık olması düşüncesi yerleşik olduğu takdirde, yukarıdaki durum bir handikaptır. Oysa «politika gereği», «şimdilik böyle ama amacımız aslında şu» gibi gerekçelerle bir hareketin eylemleri arasındaki tutarsızlığı makul gösterebilmek mümkün olabiliyor. Bu bakımdan MHP'nin şimdi oldukça fazlalaşan üyeleri kanalıyla yapacağı bir «anti-kapitalist» propogandanın, faşizmin bilinen demagojik temaları ile desteklenerek etkili kılınabileceğini söylemeliyiz.

MHP'nin bu ideolojik kampanyasına, onun «anti-kapitalizm»inin gerçek niteliği sergilenerek her yerde cevap verilmelidir. Faşizm, ideolojik mücadele platformuna çıkmayı kendisi için zorunlu görüyor olabilir, ama özellikle bir sosyalist karşı kampanyanın varlığında bu platforma çıkma «cesareti» ona pahalıya mal olacaktır. MHP, Türkiye Sosyalist Hareketindeki iç karmaşanın, başka koşullarda asla cesaret edemeyeceği bu platforma çıkıp, işini kısa zamanda halletme fırsatı sağladığını düşünüyor. Sosyalist hareket, faşizme karşı mücadele sorumluluğunun asgari gereklerini yerine getirdiğinde, MHP'nin kısa sürede teşhir edilip, tutunamaz hale geldiği bu mücadele alanından kurtulmak istediğini görmemiz doğal olacaktır.

Sosyalist hareketin yıllardır, faşist hareketle açık mücadele verdiği öğrenim kurumlarında 1977 - 78 öğrenim yılı başlarken, koşulların hayli değişik olacağını söylemek bir öngörü sayılmasa gerek.

Öncelikle, iktidarın yüksek öğrenim kurumlarında öğrenimin sürekliliğini sağlamak için yeni tedbirler alacağı görülüyor. Hükümet, öğrenim kurumlarını açık tutabilmede, buralardaki çatışmaları önlemede gözle görülür bir başarı sağladığında, bunu hangi yöntemlerle sağladığı konusunda fazlasıyla ilgi göstermeyecek bir kamuoyu olduğunu biliyor ve buna güveniyor. Toplumun geniş kesimleri için üniversitelerde can güvenliğinin varolması, yani çatışma olmaması ve öğrenimin ara vermeksizin devamı asıl konu. Üniversite özerkliği-

nin ihlâli, devrimci öğrenciler üzerine uygulanabilecek polisiye tedbirlerin niteliği ikincil sorun. Günbegün, üniversitelerde verilen mücadeleden uzaklaşan «anti-faşist düşünceli» geniş öğrenci kesimi için de aynı şeyler söylenebilir.

Şüphesiz bunda, öğrenim kurumlarında verilen faşizme karşı mücadelenin önem ve anlamının yeterince anlatılmamış oluşunun ve faşistlere karşı verilen mücadelenin yöntemlerinde, sırf saldırı olaylarına karşı geliştirilen yöntemlerle sınırlı kalınışının payı çoktur. Uzun süredir devrimcilerin üniversitelerdeki mücadelesi, faşistlerin belirledikleri bir mücadele olmuş, onların platformunda kalınmıştır. Bu ise geniş anti-faşist öğrenci kesimini eylemsizliğe iten ve ancak sınırlı sayıda militana gerek duyuran bir mücadele idi. Devrimciler, üniversitelerde geniş öğrenci kesimlerini eylemli hale getirecek bir program oluşturamadılar.

Şimdi bu eksikliğin giderilmesi bir zorunluluk haline gelmiş bulunuyor. Şu anda özellikle yüksek öğrenim kurumlarındaki sosyalistler genel olarak öğrenim düzeni ve özel olarak yüksek öğrenim sorununu nasıl ele aldıklarını, bu sorunlarla toplumun diğer sorunları arasındaki bağıntıyı ve bu bağlamdaki taleplerini hem öğrenci kitlesine ve hem de toplumun geniş kesimlerine anlatabilecekleri; böylece çeşitli nedenlerle oluşan ve üniversitelerdeki devrimcilerin neredeyse izole olmalarına yol açan koşullandırmaları geçersiz hale getirecek bir programı oluşturmak sorunu ile karşı karşıyadırlar.

∴

Son aylarda, Uluslararası Sosyalist Hareket içinde meydana gelen iki önemli olay; içinde yaşadığımız bunalımın «Çin-Sovyet çatışması» olarak nitelediğimiz ilk evresinin sona erip yerini genel bir çözülme evresine bıraktığını gösterir nitelikteydi.

Bunlardan ilki Avrupa Komünist Partileri ile SBKP arasında kısa zamanda sertleşen bir polemiğin başlamasıdır. Geçen yıl Doğu Berlin'de yapılan son zirvede, Avrupa Komünist Partileri, «enternasyonalizm» olarak nitelenebilecek her çeşit kalıcı bağlantıyı artık kabul etmediklerini ilan ettiler. O zaman bu kararlarıyla adeta bir «centilmen andlaşması» yapılmış oldu. Batı Avrupa Komünist Partileri ile sosyalist ülke partileri dostça ayrılmış oluyorlardı.

İspanya Komünist Partisi genel sekreteri S. Carillo'nun kitabının yayımlanmasıyla başlayan polemik kısa zamanda genişledi ve sertleşti. «Centilmence ayrılma» bozulmuş oldu böylece. Avrupa Komünizmi akımının asıl başlatıcısı İtalyan Komünist Partisi, herhangi bir polemiğe girme ihtiyacını duymaksızın bildiği yolda yeni adımlar atmakla meşgul. Gazetelere yansıyan haber doğruysa bu parti tüzüğünden «Marksizm-Leninizm» terimini çıkarmak kararında.

Avrupa resmi Komünist Partileri tarafından temsil edilen anlayışın, burjuva ideolojisi ve kapitalist sistem karşısındaki tam yenilgileri ve diz çöküşleri; onlara Vatikan kardinallerinden, ABD Başkanına kadar uzanan bir çevrenin alkışlarını getirmekte. SBKP bugün «Avrupa Komünizmi akımı»nı burjuvazinin oyunu olarak nitelerken, bu akımın kökenlerinin nerede olduğunu ve «serpilip gelişmesi» sürecini kimlerin ses çıkarmadan izlediğini de açıklarsa, gerçekten olumlu bir iş yapmış olacaktır.

Bunalımın SBKP etrafındaki kutbunda bu çözülmeler olurken; başından beri ÇKP ile ittifak halinde olan AEP «üç dünya teorisi»ni Marksizm-dışı olarak niteleyen bir kampanyayı başlattı. Bu, ÇHC'nin sosyalist ülkeler içindeki tek dostunu da yitirmesi demektir.

AEP'nin çıkışı ve böylece eski ÇKP kampında iki başlı bir durumun doğuşunun, her şeyden önce dünyadaki genel «Maocu» akım içinde sert iç mücadelelere, ayrılmalara yol açması kaçınılmazdı. Nitekim ülkemizdeki Maocu fraksiyonlar arasına hemen yansıdı bu durum. Öteden beri kendilerinin bile açıklamakta güçlük çektikleri birtakım ayrılık noktaları olan, birbirlerinin «siyaset»lerini kıldan ince «eleştiri»lerle

yargılayan gruplar, artık AEP'ci, veya «ÇKP'nin muzaffer yolu»nun savunucusu olarak kendilerini tanıtabileceklerdir. Bu arada ÇKP'nin şimdiki yöneticilerince «Dörtlü Çete» diye nitelendirilen Kültür Devrimine öncülük etmiş olup şimdi hapiste olan eski «Şanghay grubu»nun tezleri, Mao yorumları da ayrı bir akım olarak belirebilir. Türkiye'deki «Maocu akım»ın en eski temsilcisi olan PDA —yeni adıyla Halkın Sesi, Aydınlık— «en güçlü olanın izini sürmek en doğru siyasettir» ilkesine, bu reel politik ilkeye her zaman sadık olduğu için ÇKP'nin savunucusu rolünü şimdiden kapmıştır. Diğer grupların görüşlerinin istikrara kavuşması epey zaman alacağa benzer. Ancak şu var ki, önümüzdeki dönemde bütün bu gruplar, yoğun bir iç ideolojik mücadele sürecinden geçeceklerdir.

ÇKP ve SBKP etrafındaki kamplarda başlayan ve önlenemez olan bu çözülme süreci, Sovyetler Birliği ile Çin Halk Cumhuriyeti arasındaki gerilimin de giderek yumuşamasına yol açabilecektir. Şüphesiz, 20 yılı aşan bunalım çok şeyleri yitirmiş, alıp götürmüştür. SSCB ve ÇHC önümüzdeki yıllarda ilişkilerini olağanlaştırdıklarında artık iki sosyalist toplumun ilişkisinden değil, sınır komşusu iki devletin ilişkisinden sözedilebilecektir.

Uluslararası Sosyalist Hareketteki bunalımı konu aldığımız **Birikim**'in 10. sayısında olsun, özel olarak ÇKP'nin «üç dünya teorisi»nin Marksizm-dışı niteliğini sergileyen 11. ve 12. sayılarındaki analizlerde olsun, varolan bunalımın yüzeyde tartışılan sorunlardan doğmadığını, çok daha temel sorunlardan ileri geldiğini ve bu kaynaklara inilmedikçe, bu teorik ve pratik cesaret gösterilmedikçe, bunalımın gitgide daha da yoğunlaşacağını, çözülmelere ve sosyalizmin özsel değerlerinden vazgeçmelere varacağını sürekli vurguladık.

Bugün görülen çözülüş manzarası, bu vurgulamalarımızın haklılığını gösteriyor. Bir yanda kendi kendine yeterli ülkeler toplamı bir dünyayı, bu küçük burjuva milliyetçi düşü, artık Marksizmle boyamaya gerek duymadan savunan bir anlayış; öte yanda burjuva demokrasisinin ve metropol kapitalizminin bir avuç temsilciye hazır tuttuğu «nimetleri»; temsil ettiklerinin de ufkunu kapatarak kabul edip, «Majestelerinin komünistleri» olmayı seçenler... Ortada ise Marksizm-Leninizm adına savundukları şeyin küçük burjuva nitelikte tepkici bir dünya ve toplum görüşü olduğunu acı acı farkedenler ve «Majestelerinin komünizmi»ne yol açan kanalları oluşturmadaki katkılarını herhalde için için de olsa itiraf edenler bulunuyor.

Uluslararası Sosyalist Hareketteki bunalım, temel sorunlara inmekten kaçınan ya da bunları kavrama imkânından yoksun anlayışların oluşturduğu suni kutupsallığın doruk noktasına varıp çözülmesi ile ilk evresini tamamlamıştır.

Bu anlayışların Uluslararası Sosyalist Hareketin alanında umutsuzluk ve umursamazlık dolu bir ortam yarattığı, burasını tıpkı bir yıkıntı yeri gibi gördükleri bir noktadan yeni bir evreye girilmektedir.

Bütün bu olumsuzluklara karşın, ilerde bu evreyi mutlaka aşacağımızı söylemek, bizi ilerde sosyalist hareketin yeni zaferlerinin beklediğine inanmak bugün yalnızca iyimser olduğumuzu gösterir; böyle bir durumun bizlere ertelenemez, zorunlu görevler, sorumluluklar yüklediğini bilen sosyalistler olduğumuzu ispata ise hiç de yeterli kanıt değildir bu.

Çağımızın genel sorunlarının, bunları çözmeye yetenekli yegane siyasal-toplumsal harekete yansımasıdır bu durum. Ve dolayısıyla şu anda yalnızca günümüz Marksistlerinin kendilerine düşen görev ve sorumluluğa yetenekli olup olmadıklarıdır sözkonusu olan. Önümüzdeki evre günümüz Marksistlerinin eylemleriyle bu sorunun cevabını verecekleri evre olacak.

∴

Bu sayıda; Seyla Benhabib'in, Marksist teorinin en önemli konularından biri olan metaların fetişizmini ele alan uzun

bir incelemesi var. Yale Üniversitesi felsefe bölümünde öğretim görevlisi olan yazar, ele aldığı konuyla yakın bağı olan ideoloji-bilim ayrımı ve ilişkisi sorunu üzerinde de ayrıntılı biçimde duruyor. Konuyla farklı yaklaşımların da oldukça geniş biçimde tanıtıldığı bu yazı ile okurlarımız ülkemiz sosyalist literatüründe pek az konu edilmekle birlikte, pekçok ülkedeki sosyalistler arasında hâlâ önde gelen tartışma konularından olan, yabancılaşma sorununun ele alındığı çerçeve hakkında ayrıntılı önbilgiler bulabileceklerdir.

Ömer Laçiner, «Sovyetler Birliği Sorunu» adlı yazısının ikinci bölümünde, Stalin-Troçki ayrılığını, Marksizm ve sosyalist siyasal anlayışın iki ayrı yorumu olarak ele alıyor. Yazı sosyalist toplumun inşası sorununun bazı teorik önkabulleri üzerinde bir analizi de içermektedir.

Daha önce **Birikim**'de şiirleri yayımlanmış olan Tarık Günersel'in yeni şiirlerinin yanı sıra, Sabit Kemal Bayıldıran'ın Fazıl Hüsnü Dağlarca'nın «Kızılırmak Kıyıları» adlı şiirini konu alan incelemesini de yayımlıyoruz.

Lucio Colletti'nin, Lenin'in en önemli eserlerinden biri olan **Devlet ve Devrim** üzerine incelemesinin önemli ve ilginç bulunacağına inanıyoruz. Asıl ele aldığı konu üzerine söylediklerine özünde katıldığımız bu incelemede öne sürülen bazı görüşler için kendi düşüncelerimizi ayrı bir yazıyla belirttik.

Kurulduğundan bu yana özellikle gerçekleştirdiği grev hareketleri nedeniyle Türkiye Sosyalist Hareketinin ilgiyle izlediği ve kendisine anlamlı bir «deney» olarak baktığı Yeraltı Maden-İş sendikasında geçen Ağustos ayı içinde meydana gelen ve bir tasfiye işlemi ile sonuçlanan olaylar üzerine ayrıntılı bir incelemeye son bölümde yer verdik.

**Birikim**

Desen SADIK KARAMUSTAFA

# «Sovyetler Birliği Sorunu» —II—

İncelememizin bu sayıda yayımlanan ikinci bölümünde, Stalinizm - Trockizm kutupsallığının ilk bakışta gayet olağan gibi gelen temeli, iki ayrı Marksizm yorumuna yol açan önkabulü kısaca formüle ettikten sonra, bunun eleştirisi için gerekli teorik hatırlatmaları yapacağız. Bu önkabulün Stalin ve Trocki'de nasıl kendini gösterdiği ve bunlar üzerine kurulu Stalinist, Trockist sistematiğin özel olarak «tek ülkede sosyalizm», «sürekli devrim», «dünya devrimi» tezlerinin eleştirisi ve açımlanması bir sonraki sayıda yapılacaktır.

Önce «kutupsallık» terimi üzerinde durmalıyız. Bilindiği üzere aynı terimi, Bernstein ve Rosa Luxemburg'un iki karşıt görüşü temsil ettikleri 1900'lerdeki bunalımı nitelemekte de kullanmıştık. Ve yine günümüzdeki «Çin-Sovyet çatışması»nın bir kutupsallık oluşturduğu söylenmişti.

Bunlar, Marksizmin bütünüyle tartışma konusu edildiği ve farklı görüşlerin, bilgi teorisinden günlük pratik eyleme kadar yükselen sistemli bir yapı, bir kavrayış ve eylem çerçevesi oluşturarak birbirlerinden kesin biçimde ayrıldıkları «bunalım» dönemleridir.

Bütün bu bunalımlar; tarafların birinin veya tümünün, Marksist teorinin öngörmediği ve dolayısıyla teorinin gerçekleştirilmesini imkansızlaştırdığını kabul ettikleri yeni olgularla karşılaşıldığında ortaya çıkmıştır. Genellikle taraflardan biri bu yeni olgulara dikkati çekerek teorinin bu «gerçekliklere» uyarlı olarak değiştirilmesini (revize edilmesini) talep eder, ve teorinin ancak böylece geçerliliğini sürdürebileceğini öne sürer. Bu görüşün tam karşısında yer alanlar, sözkonusu yeni olguların hiç de yeni şeyler olmadıklarını ya da ancak «geçici» nitelikte şeyler olduklarını öne sürer ve teorinin geçerliliğinden hiçbir şey yitirmediğini savunur.

Şüphesiz yukardaki anlatım daha çok 1900'lerdeki bunalıma, tarafların açık sözlülükle görüşlerini ifade ettikleri tartışma dönemine ilişkindir. Bazen de, günümüzdeki bunalım gibi, teoriyi sarstığı, geçersizleştirdiği varsayılan olgular açıkça konu edilmez, üzerinden «atlanır» ama bunlar kendilerini «yokluk-ları ile belli ederler». Günümüz bunalımında resmî kutuplardan biri (SBKP) çağımızın bazı olgularının teoriyi gerçekleştirmeyi imkânsız kıldığını zımmen kabul eden tezler ileri sürmekte, diğer kutup (ÇKP) ise —1970'e kadar— teorinin gerçekleştirilmesinin imkânsız olmadığını savunurken bu olguların varlığını yadsımaktaydı. Daha önceki yazılarımızda bu olguların neler olduğu konusu işlendiği için burada ayrıca üzerinde durmuyoruz.

Bunalımın, kutupsallıkların ilk özelliği yukardaki örneklerden de görüleceği üzere tarafların ortak bir kabulde birleşmeleridir. Her iki taraf da teori ile sözkonusu olgular arasında kurulan bağı kabul etmekte; eğer bu olgular gerçekten var ise teorinin de geçersiz sayılması gerektiğinde birleşmektedirler. Açıktır ki bu temelden hareket edildiğinde «olguları» var kabul edenler, teoriyi revize etmekten ve teorinin öngördüğü eylemden vazgeçilmesi gerektiğinden sözedecekler ve «gerçekliğe» uyarlı yeni veya «düzeltilmiş» bir teori, gerçekliğin empoze ettiği bir eylem perspektifi oluşturmaya yönelecek; «olgular»ı yadsıyan veya «geçici» sayanlar ise «eski» teoride ve eylemde ısrar edeceklerdir. Böylece iki karşıt kamp oluşur.

Bu iki karşıt görüşle karakterize edilen duruma «kutupsallık» diyebilmemiz için, bunların her ikisinin de üzerinde birleştikleri temelin, —teori ile «olgular» arasında kurdukları bağıntının— yanlış olması gerekir. Yani, teori sözkonusu olguların varolması halinde bile geçerliliğinden, doğruluğundan birşey kaybetmiyorsa; teori ile bu olgular arasında kurulan bağıntının kendisi sakatsa; karşıt görüşlerin tümü, yanlış bir temel üzerine kuruldukları için geçersizdirler.

Bernstein ve Luxemburg'un iki karşıt kutbu temsil ettikleri 1900'lerdeki bunalımı hatırlayalım. Her ikisinin de Marksist sosyalist devrim teorisinin şu temel üzerinde kurulduğunu kabul ettiklerini görürüz: Kapitalizm anarşik bir üretim düzenidir (sistemin uzlaşmaz çelişkilerinden dolayı) ve giderek bu niteliği iyice belirginleşecek, günün birinde de bütünüyle ve genel olarak çökeceği bir buhranla karşılaşacaktır. Devrim işte bu buhranı çözümlemek üzere gündeme gelecektir.

Bilindiği gibi Bernstein kapitalizmin 1900'lerdeki durumuna bakıp sistemin «anarşik» görünümden uzaklaştığı ve ekonomik buhranları önlemekte giderek «yetenek kazandığı» sonucuna varır. İşçilerin gelirlerinin yükselmesi ve çeşitli sosyal güvencelere kavuşması da uzlaşmaz sınıf karşıtlıklarını yumuşatmıştır. Bu, kapitalizmin anarşik işleyişini önleyen, onun «uyum» yeteneğini gösteren bir diğer önemli kanıttır.

Öyleyse diyordu Bernstein, olgular ile Marksist devrim teorisi çelişmektedir. Bu teori, sözkonusu olguların tamamen tersinin görüleceği bir süreç öngörmüştü. Oysa gerçek tarihî süreç bu varsayımın geçersiz olduğunu gösteriyor. Dolayısıyla «teori» bu gerçekliğe göre düzeltilmelidir ve gerçekliğin gösterdiği eylem çizgisi (tedrici reformlar) benimsenmelidir.

Luxemburg'un, Bernstein'ın en keskin karşıtı olarak onun gösterdiği olguların «geçici» olduğunu öne sürdüğünü, bu görüşünü kanıtlamak için yoğun çaba harcadığını biliyoruz. Luxemburg bununla Marksist devrim teorisinin geçerliliğini gösterdiğine inanıyordu.*

Oysa Luxemburg ve Bernstein'ın ortakça benimsedikleri «temel»in, önkabulün kendisi yanlıştı. Marksist sosyalist devrim teorisi ile bu olgular arasında kurulan bağıntı sakattı. Çünkü sosyalist devrim teorisine, bütün bir insanlık tarihinin incelenmesi sonucunda varılmıştır. Sosyalist devrim, bu tarihe bir yükseliş niteliği kazandıran derin ve temel gerçekliklerden kaynaklanır. Bu teorinin doğruluğuna veya yanlışlığına, bu düzeyde bir inceleme ile karar verilebilirdi.

Marksist sosyalist devrim teorisini, kapitalizmin eleştirisi üzerine kurulu diğer bir dizi sosyalizm teorilerinden nitelikçe farklı kılan da buydu. Böylesi sosyalizm teorileri ile **kapitalizmin somut tarihî sürecinde görülen ekonomik olguları** arasında kurulacak bağ doğru olabilirdi ve nitekim bu nitelikteki teorilerin hemen tümü üzerine kuruldukları tesbitler zaman içinde geçersizleşince eleştirici niteliklerini de kaybetmek zorunda kaldılar.

O halde; kutupsallıkların gerçek eleştirisi, tarafların üzerinde birleştikleri ortak temelin, önkabulün açığa çıkarılması ve bunun yanlışlığının gösterilmesi demektir. Tartışılan teori ile, bu teoriyi tartışılır hale getirdiği varsayılan olgular arasında taraflarca kabul edildiği gibi doğrudan bir ilişki olmadığı gösterilmelidir.

## STALİNİZM/TROCKİZM KUTUPSALLIĞININ ORTAK TEMELİ ÜZERİNE

Marksist dünya görüşünün ve bunun bir bilim olarak ifadesi olan tarihî gelişim teorisinin yorumunda iki karşıt eğilim olarak bir kutupsallık oluşturan Stalizm ve Trockizmi birleştiren ortak önkabül; farklı anlatım ve kanıt sistemleriyle ifade edilmiş olmakla birlikte insan-«koşullar» ilişkisine ve özel olarak insanın dönüştürme eylemi kavramına verilen içeriktir.

Trocki ve Stalin; insan eyleminin «koşullar»ca belirlendiği yani insan eyleminin konusu olan şeyin (doğa ve toplum yapısı) değişmez yasalara uyarlı olarak süren bir gelişme çizgisi olduğunu; ve insanın, bu yasaları kavrayarak ve eyleminin konusu olan şeyin o anda hangi gelişme noktasında bulunduğunu bilerek doğru eylemde bulunacağını kabul ederler.

İnsan eyleminin «koşullar»ca belirlendiğini ve bunların imkân verdiği eylemi yürütmekle «tarihî görev»in yapılmış olacağını temel alan, burada birleşen Trocki ve Stalin; bu «koşulların» nasıl tesbit edileceği konusunda ayrılırlar. Belirli bir durumda bu amaçla yap-

* «Ortodoks Marksizm» savunucuları safında yer almakla birlikte Lenin'in yaklaşımı, bunalımı konu alan ilk önemli eseri *Ne Yapmalı*'da da görülebileceği üzere, farklıdır. Tüm teorik-pratik çalışmalarına dikkat ettiğimizde Lenin'in sözkonusu olguları yadsımadığı, ancak bu olgular ile Marksist devrim teorisi arasında kurulan ve bunalım ortamının tüm ayrı görüşleri tarafından kabul edilen bağıntıyı geçersiz sayan bir anlayışı sürdürdüğünü görürüz.

tıkları analizler, tümüyle farklı bakış açılarının ürünüdür ve uyulmasını zorunlu gördükleri koşullar apayrı niteliktedir.

«Koşullar»ın tesbitinde iki ayrı yaklaşım türünü tesbit ettiklerini daha sonra göreceğimiz Stalin ve Troçki, diyalektik ve tarihî materyalizmi kabul etmekte, onun kavram ve kategorilerini kullanmakta ve klasik Marksist metinlere atıfta bulunmakta birbirlerinden hiç de geri kalmamaktadırlar.

Nitekim bu yüzden Stalinizm ve Troçkizm'den hangisinin gerçek Marksizm-Leninizm olduğunu tesbit etmek, seçmeye, politik güç mücadelesinin sonuçlarına bağlı kalmıştır.

Mücadeleyi kazanan Stalin, hepsi de tutarlı bir bütünlük oluşturan «Leninizmin İlkeleri», «SBKP Tarihi», bu «tarihin» özel olarak yazdığı «diyalektik ve tarihî materyalizm» bölümü, «Sovyetler Birliği'nde sosyalist ekonominin meseleleri» v b. bir dizi yazısında dile gelen Marksizm yorumunu Uluslararası Sosyalist Hareket'e egemen kılabilmişse de Troçkizm, bir «Marksist muhalefet» olarak varlığını koruyagelmiştir. Bugün de özünde Stalinist olan SBKP ve paralelindeki eğilimlerin kendileri gibi olmayanlara atfettikleri iki suçlama motifinden biri olarak Troçkizm, Stalinizmin «sürekli karşıtı» olduğunu göstermektedir.

Lenin'in ölümünün ertesinde Stalin ve Troçki, dönemin sorunlarına çözüm olarak öne sürdükleri iki ayrı eylem programını ifade eden «tek ülkede sosyalizm» ve «dünya-Avrupa-devrimi» tezleri ile karşı karşıya geldiler.

Görülecektir ki her iki tez de, Lenin'in özellikle 1914 sonrasında hayatî önemini ve boyutlarını sık sık belirttiği temel sorunları «görmeme» üzerine kurulmuştur.

Daha sonra geniş biçimde ele alacağımız için burada kısaca değinmekle yetiniyoruz. Bilindiği üzere Lenin'in emperyalizm analizinde çözümlemeye çalıştığı olgu, 1914'te bütün açıklığı ile kendini gösteren Avrupa işçi sınıfının «sosyal-şoven», «sosyal emperyalist», «sosyal-pasifist» eğilimlere kapılabilmesi olgusudur. Bu eğilimler nasıl olup da güç kazanabilmişler veya onyıllarca süren sosyalist propoganda tamamen sözkonusu eğilimlerin eleştirisi ile sürdürülmüşken, nasıl olup da işçiler, hükümetlerin ve burjuva basının şoven, emperyalist çağrılarını benimsemişlerdir? Bu olgunun «nesnel temelleri» neydi? Belirtelim ki Lenin bu olgulara ilişkin olarak işçi sınıfının sendikal ve siyasal önderlerinin ihanetinden sözetmekle birlikte bununla kesinlikle yetinmemiştir. En açık biçimde «Emperyalizm...» kitabına yazdığı 1920'deki önsözde dile gelen düşüncesi şuydu: «Bu olayın ekonomik kökleri kavranmadıkça, siyasî ve toplumsal portresi değerlendirilmedikçe önümüzdeki toplumsal devrimin pratik sorunlarının çözümüne doğru tek bir adım bile atılmaz.»

Uyarı gayet açıktır. Oysa Lenin sonrasında Uluslararası Sosyalist Harekete yön vermek için çatışan Troçki ve Stalin'in tüm yazılarını, analizlerini gözden geçirdiğimizde bu uyarının hiçbir izini bulamayız.

Bu hiç de nedensiz değildir. Her şeyden önce Stalin ve Troçki, Lenin'in işaret ettiği olguları görmekle birlikte, bunların Lenin'in söylediği kapsam ve içerikte bir sorun yaratmadığı yargısına kendiliğinden varabilecekleri bir yaklaşıma sahiptirler. Asıl önemli nokta da budur. Yani Troçki ve Stalin'in yaklaşımları öyledir ki bunlar aynı olgulardan Lenin'in çıkarabileceği «sorun»u çıkaramazlar. Bu olgular, onların yaklaşımlarında daha değişik türden bir sorun olarak gözükürler.

Stalinizm ve Troçkizmi birer Marksizm yorumu olarak ele almamızın gereği, önemi sanırız ortaya çıkmıştır.

Aynı olgulardan değişik nitelikte ve önem derecesinde sorunlar tesbit etmenin nelere yol açacağını görmek zor değildir. Ama hiç de spekülatif bir yargı sayılmamalıdır ki Uluslararası Sosyalist Hareketin 1917 sonrasında uğradığı bir dizi ağır yenilginin altındaki temel önemde nedenlerden biri ve başlıcası bu gerçek sorunları görmemeyle karakterize edilen yaklaşımların egemen oluşudur. Troçkizm bu yenilgilerin resmî sorumluluğunu Stalinizmde bulma hakkını kendisinde görebilir, ama bütün bu yenilgilerin aynı zamanda «sürekli devrim teorisi»nin dramatik çöküşü anlamına geldiğini de gözardı edemez.

Troçkizm ve Stalinizm, somut tezleri ve önerdikleri eylem programları ile artık «tarihin malı» olmuşlardır, ama bir yaklaşım, bir Marksizm yorumu olarak birleştikleri önkabulün bugün de hâlâ geçerli sayılabilmesi nedeniyle yaşamaktadırlar.

Bu bakımdan eleştiri son derece olağan

gibi gözüken ortak önkabulün yanlışlığını göstermek zorundadır.

## MARKSİST TARİH BİLİMİ

Marksizm; oluşturulduğu dönemde her biri apayrı bilim dalları olarak nitelenen ekonomi politik, toplum bilimi ve tarihi; doğru düşünmenin ve dünyayı anlamanın yöntemi olarak tanımlandığını söyleyebileceğimiz felsefeyi; bir siyasal - toplumsal düzen talebi olarak sosyalizm doktirinini, yani o zamana kadar her biri birbirinden görece bağımsız düzeylerde ele alınıp geliştirilen bu üç ayrı «ideolojik sistemi» tek bir tarih bilimi içinde birleştirir. Marksizmin bir tarih bilimi olduğunu ya da daha dar bir ifadeyle Marksizmin tarihî bir bilim haline getirdiğini söylerken bunları gözönüne alıyoruz.

Ancak Marksist tarih biliminde bütün bu «birleşenler», birleşme öncesindeki durumlarında değildirler. Uyumlu bir yapı kurmak diye bir amaç güdülmemişti. Ve zaten bu mümkün değildi. Felsefe idealizm ve materyalizm en son temsilcileri Hegel ve Feuerbach olarak iki uzlaşmaz anlayışa bölünmüş haldeydi. Sosyalist doktrin kapitalizmin ahlakî eleştirisiyle bir rasyonel muhasebe sistemi olma arasında gidip geliyordu. Burjuva toplum bilimlerinin o dönemdeki en yetkini olan ve diğer gelişme halindeki bilim dallarıyla birleştikleri temeli en tutarlı biçimde savunan ekonomi politik, bütün bilimsellik iddialarına karşın temel kavram ve kategorilerinin gerek kendi içlerinde ve gerekse birbirleriyle ilişkisinde uzlaşmaz karşıtlıklar gösteren yapısından dolayı olsa olsa bir «ideoloji» idi.

Marksizmin, bütün bu karmaşık ve belli başlı bileşenleri kendi içinde uzlaşmaz çelişkilere sahip «malzeme»nin «rasyonel özü»nü aldığını söylemek anlamsızdır. Örneğin Stalin; Marksist tarih biliminin skolastik hale getirilmesinde katkısı büyük olan «SBKP Tarihi»nin ünlü «diyalektik ve tarihi materyalizm» bölümünde bunu yapar. Ona göre Marx, «Hegel diyalektiğinin... yalnızca rasyonel özünü» Feuerbach materyalizminin «asıl özü»nü almış ve her ikisinin «idealist kabuklarını kaldırıp atmış»tır.

Bu «özü» çıkarıp «kabuğu atarak» «bilim» kurma metodu başkalarına ait olabilir ama bunu Marx'a maletmek yanlıştır. Marx, klasik felsefe, ekonomi politik ve sosyalizm teorilerini birleştirirken her şeyden önce bunların birbirlerine karşı o tarihe kadar süren bağımsızlıklarına son verir ve daha da önemlisi tüm önkabullerini çürütür. Çünkü bu önkabulleri nedeniyle sözkonusu sistemler uzlaşmaz çelişkilerle karşılaşmışlardı. Her biri de insanın bütünsel eyleminin başlıca görünümlerini birbirinden bağımsız ve kendi içinde açıklanabilir saymaktan başlayan bu sistemler, birer yanılsamadır, ideolojidirler.

Stalin'in «diyalektik ve tarihi materyalizm üzerine» söylediklerinin yanlışlığını görebilmemiz için ilkin bunları gözönüne almalıyız.

İdealist ve Materyalist felsefeler arasındaki tartışmanın bilgi sorunu üzerine olduğunu ve örneğin Politzer'in Berkeley'e izafe ettiği idealistlerin maddeyi yok saydıkları gibisinden bir durumun sözkonusu olmadığı hatırlanmalıdır.

Marx, asıl olarak bu iki felsefe tarafından ortakça kabul edilen bilgi sorunun konulduğu çerçeveyi köklü biçimde değiştirir. Klasik felsefenin bu iki karşıt akımı, bilgi sorununu ele alırken, insanı yalnızca «düşünen insan» olarak ele alıyor ve bilgisine sahip olunmak istenen her şeyi bu insandan apayrı, ondan bağımsız olan bir «nesne» olduğunu varsayıyordu. Bu nesne insan tarafından anlaşılmaya çalışılıyor, onun hareketini, değişimini yöneten yasalar bulunmaya çalışıyordu. Materyalistler duyumlar, algılar veya sezgiler yoluyla edindiğimiz bilgileri bu **nesnenin kendisine ait** bilgiler olarak kabul ediyorlar, idealistler ise bu bilgilerin gerçek bilgi sayılamayacağını bize nesnenin öz bilgisini vermediğini ileri sürüyorlar, buna ancak «düşünce faaliyetinin kendi içinde» varlabileceğini kabul ediyorlardı.

Marx, bu çerçeveyi «insan eylemi»ni dahil ederek değiştirir. İnsan nesneyi yalnızca algılamakta ya da düşünmekte değildir, onunla —insanı insan yapan— bir eylem ilişkisi içindedir.

Dolayısıyla anlamaya çalıştığımız nesne, kendiliğinden nesne değil, insan eylemiyle değiştirilmiş nesnedir. Nesne hakkındaki bilgilerimizin bir «ögesi» —giderek artan bir ögesi de— ona eylemimizle kattığımız şeydir.

Dolayısıyla Marx insan kavramını değiş-

tirmiş olur ilkin. «Düşünen insan»; «düşünen, eylemde bulunan insan», hattâ daha sonra göreceğimiz gibi «eylemini düşünen insan» olmuştur.

«Nesne» kavramı da değiştirilmiştir. İnsan eylemi de bu kavramın içine dahil edilmiştir. Bu durumda nesnel bilgi derken «kendiliğinden şey»e şu veya bu biçimdeki eylemimizle kattığımız bir şey de vardır bunda.

İnsan'ın anlamağa çalıştığı «nesne»ler doğa ve toplumdur. Bunlardan ilki insanın içinde ancak bir öge olduğu ve onsuz da varolabilen «nesne»dir, ama toplum insan olmaksızın düşünülemez.

Şu sonuç çıkıyor: **insan eylemi,** doğa hakkındaki bilgimizin bir ögesi sayılabilir, ama **toplum hakkındaki bilgimizin tümüdür.**. Dolayısıyla «toplumu kavramak» insanın kendi eylemini kavramasıdır.

Marx'ın **Feuerbach Üzerine Tezler**'ine bakalım. Yukarda anlatmaya çalıştığımız şeyler bu tezlerle formüle edilenlerin açımlanmasıdır yalnızca.

«Feuerbach'ın materyalizmi de dahil olmak üzere şimdiye kadar ki bütün materyalizmin başlıca kusuru, şeyin, (Gegenstand) gerçekliğin, duyumluluğun, bu materyalizmlerde **insanın duyumlu faaliyeti, pratiği** olarak değil, öznel olarak değil, ancak nesnel (objekt), ya da sezgi, (Anschauung) biçiminde kavranmasıdır.»

Tez daha sonra şöyle devam ediyor:

«Feuerbach, somut nesneler ister; düşüncenin nesnelerinden gerçekten ayrı nesneler ister ama insan eyleminin kendisini nesnel (gegenstandliche) eylem olarak ele almaz.»

5. tezde duygularımızla kavradığımız şeyin insanın somut pratik eylemi olduğu açıkça ifade edilir:

«**Soyut düşüncenin** tatmin etmediği Feuerbach, sezginin göz önünde tutulmasını istiyor, ama duyularla kavranan dünyayı insanın somut pratik eylemi olarak görmüyor.»

Feuerbach materyalizmi «sezgisel materyalizmdir» yani anlamaya çalıştığımız **«maddi dünya»**nın aslında «pratik eylem» olduğunu kavramayan bir materyalizmdir.

Marx, görüleceği üzere Feuerbach materyalizminin «özü»nü yanlış olduğunu gösterir. Feuerbach «nesne»yi yani dışımızdaki şeyi anlamak peşindedir. Marx ise anladığımız şeyin «nesne» değil, kendi pratik eylemimiz olduğunu söylemektedir. Bambaşka şeylerdir bunlar ve onun için Marx, Marksizmin çıkış noktası denilmesi gereken Feuerbach üzerine Tezlerin sonuncusunda «Filozoflar yalnızca dünyayı değişik biçimlerde yorumlamakla yetindiler, oysa sorun onu değiştirmektir» der.

O halde «dünyayı anlamak» demek insanın değiştirme eylemini anlamak demektir.

Tarih bilimi bu temel üzerine kurulur. Tarih biliminin «nesne»si insan eylemidir.

O halde tarihî gelişim, insan eyleminin gelişmesi demektir. Toplumsal biçimde gerçekleştirilen insan eyleminde her niteliksel gelişme, toplum biçimlerindeki niteliksel gelişime tekabül eder.

Çünkü insanı sürü halından toplum halinde yaşamaya getiren şey insanın eyleminin değişmesidir. O zamana kadar herhangi bir organizma gibi fizik gücü ve organizmasının imkânlarıyla sınırlı, hep aynı nesnelerle aynı tür ilişkiye giren insan tüm doğal varlıkların eylemini karakterize eden bu döngüsel, değişmez eylem zorunluluğunu aşmıştır. Sürü insanını, toplumsal insan haline getiren işte bu eylem değişimidir.

Bir yükseliş süreci olarak kabul ettiğimiz genel insanlık tarihini ardarda gelen toplum biçimleri halinde dönemleştirirken kullandığımız ölçüt, insan eylemindeki değişimin niceliksel ya da niteliksel olup olmadığıdır. İnsanlar başlıca eylem konuları olan doğa ile nasıl bir ilişki içindedirler, kullandıkları araçları karakterize eden özellik nedir? Doğa ve araçla kurulan bu ilişki hangi üretici konumları gerekli kılmaktadır?

Marksist tarih bilimi, tüm insanlık tarihini inceleyerek o döneme kadarki tüm toplumsal değişmelerin; —içeriğinin aslı ögeleri yukardaki sorularda özetlenen— insan eyleminin değişmesi sonucunda meydana geldiğini ispatladığında, yalnızca bir tarihî açıklama sistemi kurmuş olmuyordu. Asıl önemlisi toplumu değiştirmenin nasıl mümkün olabileceğini de gösteriyordu.

**«İnsan, eylemi»nin değişmesi ile toplumda** —yani tüm toplumsal ilişkilerde— **meydana gelen değişmeler arasındaki bağıntıyı kurduğunda, bunun bilincine vardığında insan, toplumu değiştirmek için eyleminde nasıl, han-**

**gi nitelikte bir değişim gerçekleştirmesi gerektiğini de önceden tasarlayabilir, bilebilir.**

Marksizm; insanların tarihi bilinçle yapacakları bir çağdan sözederken yukarda, özetlenen bilimsel tesbite dayanır.

Marksist sosyalizm teorisi bu tesbit üzerine kurulur.

Bunu unutmak, yani sosyalizmin, insanların **köklü biçimde değişik** bir **toplumsal eylem** temeli üzerinde kurulabileceğini gözden kaçırmak; yani insanların doğa ile üretim araçları ile ilişkileri köklü biçimde değişmedikçe, sosyalizmi bir tarihsel yükseliş olarak nitelemenin mümkün olamıyacağını kavrayamamak; istensin ya da istenmesin Marksizmden ve özel olarak sosyalist hareketin üstlendiği tarihî misyondan uzaklaşmak sonucunu verir.

Bu yazının bir önceki bölümünde Stalinizm ve Troçkizmin sosyalizme özgü üretici güçlerin yaratılması zorunluluğundan uzak bir «sosyalist inşa» anlayışında birleştiklerini gördük. Her ikisi de üretici güçlerin dönüştürülmesi, yani şu ana kadar kullandığımız kavramla söylersek toplumsal insan eyleminin nitelikçe yükseltilmesi —ki bu daha sonra sözünü edeceğimiz insan-makina ilişkisinin haldeki biçiminin aşılmasını özellikle gerektirir— bilincinden uzaktırlar.

## «İNSAN EYLEMİ»NİN DEĞİŞİM SÜRECİ

«İnsan eylemi» kavramı; özünde insanların üretici işlevlerini yerine getiriş biçimini, doğa ve üretim araçları ile ilişkilerini ve bu ilişki sonucunda doğada gerçekleştirdikleri değişimin, etkinliğin niteliğini ifade eder. Bu içeriği ile sözkonusu kavram, daha genel bir kavram olan «üretici güçler» kavramına bağlıdır.

Genellikle «üretici güçler» derken, doğal güçler, üretim araçları ve toplumsal biçimde faaliyette bulunan insan kastedilir. Bu başlıca üç ögede «değiştirici», dinamik öge insandır ve üretici güçlerin gelişmesi, insan eyleminin gelişmesi demektir. İnsan, yeni üretim araçları yaratmış, böylece doğanın o döneme kadar el atamadığı güçlerini kullanarak üretim kapasitesini artırmış, ya da eskiden belli bir ürün elde edebildiği doğal nesne ve güçlerden bu kez çok daha değişik nitelikte ürünler elde edebilmiştir.

Üretici güçlerin gelişmesini, insanların daha çok ve yeni nitelikte ürünler elde etme süreci olarak gördüğümüzde, yani gelişme sürecini «üretim artışı» ölçütüyle değerlendirdiğimizde bu, insanlık tarihinin eksik bir yorumu olur.*

Oysa Marx, incelemesini, eleştirisini asıl olarak «üretim biçimine» yöneltmişti. O, işçi sınıfının içine itildiği yoksulluk yanında asıl olarak işçi sınıfının yerine getirmeye mahkum edildiği üretici işlevin niteliğini vurgulamıştı. İşbölümünün, kafa ve kol emeği **çelişkisi**'nin aşılması zorunluluğuna hayatî önemi verirken; «işçi sınıfının kurtuluşu»nun aynı zamanda «insanlığın kurtuluşu» olacağını söylerken, bunları öne almıştı.

Çünkü Marx, «üretici güçlerin gelişmesi» sürecinde, «üretim artışı»ndan daha başka birşey de görmüştür. Asıl olarak bundan dolayı insanlık tarihini bir «gelişme süreci» olarak nitelemiş ama aynı zamanda işçi sınıfının şahsında bu gelişme sürecinin çelişkisinin ortaya çıktığını ve uzlaşmaz nitelikte olan bu çelişki nedeniyle kapitalist üretim biçiminin tarihî gelişme önünde bir engel yarattığını söylemiştir. Bundan dolayı kapitalizm de dahil olmak üzere geçen tüm tarihî süreci «insanlığın tarih-öncesi» diye niteler.

«İnsan eyleminin gelişmesi»nin kapitalizme kadarki sürecini insanın doğa ve üretim araçları ile ilişkisi açısından incelediğimizde; Marx'ın neden dolayı tarihî «insan eylemi» ek-

*** Burada iki noktayı belirtmek istiyoruz. Üretici güçlerin gelişmesi, hiç şüphesiz üretilen ürünlerin sayı ve çeşitçe artışında gözlemleyebildiğimiz bir süreçtir. Ürünlerin artışını «üretimin gelişmesi» olarak tanımlayabiliriz. Oysa üzerinde durduğumuz kavram, «üretici güçler» bu üretimi mümkün kılan şeydir, onun *nedeni* dir. Marx, birçok yerde «insanın üretici yeteneği» v.b. terimlerle bu «neden»i ifade eder.**

**İkincisi, üretimi yalnızca «geçim araçları», yani yiyecek, barınak, giyim v.b. doğal - organik hayat için gerekli maddelerle sınırlı olarak ele alamayız. Hiç şüphesiz ana saik bu olmuştur. Ama artan üretim bu «geçim araçları»nın daha çok ve çeşitli olarak elde edilmesi yanında doğrudan organik hayatla ilişkin olmayan yani bunlar olmaksızın da doğal hayatın sürebileceği yeni maddeler getirir. Gerçi bu nesneler kullanım alanımıza girdikten sonra; yaşamayı bu nesneler ile birlikte düşünürüz ve böylece bir anlamda bunları da bizim «geçim araçlarımız» olarak algılarız.**

seninde açıkladığını ve yukarda özetlenen yargıların anlamını çıkarabiliriz.

İnsanlık tarihi aynı zamanda insanın doğa üzerinde etkinliğinin artması ve asıl olarak da insanın «doğal zorunluluk»lardan kurtulma tarihidir.

Araç kullanmakla insan, organizmaların hep aynı nesnelere ve aynı tür bir ilişkide bulunmakla belirlenen doğal eylem zorunluluğunu aşmış oldu.

Önce doğal nesneleri araç olarak kullanan insan, daha sonraları değiştirdiği nesneleri araç olarak kullandı.

Araç kullanmanın ikili bir özelliği vardı. İnsanı doğa karşısında daha etkin kılıyor ve doğanın tüm organizmalar için geçerli döngüsel, aynı tip yaşama eylemi zorunluluğundan kurtulmasını ve bu anlamda doğal belirlemelerden kısmî olarak bağımsızlaşmasını sağlıyordu. Ama aynı zamanda insanı araçlara bağımlı kılan bir yanı da vardı. Ancak bu yan kısmî idi. Çünkü üretici insanın üretim araçlarını kendisi yaptığı ve doğal olarak kendine göre biçimlendirdiği —bir zanaatkârı düşünelim— bu evrede; insan, üretim aracına da egemendir. Yani, daha sonra makinada göreceğimiz gibi araç insana neyi nasıl yapacağını empoze etmiyor, tersine insan onu kendi bilgi, beceri ve amacına göre kullanıyordu. Aynı aracı kullanan, ama farklı maharet derecelerine sahip olan insanlar sayı ve kalitece farklı ürünler elde ediyorlardı. İnsan gerçi araçsız yapamıyordu ama aracını kendisinin yönlendirdiğini, onun elinin uzantısı olduğunu biliyordu.

Makina, bu durumu köklü biçimde değiştirir. Her şeyden önce kendisini fiilen kullanana —işçiye— ürettiği şeyin etkin bir tasarımını yapma imkânını tanımaz. (Kafa emeğinden uzaklaştırma). Çünkü makina biçimi belli bir ürün için hazırlanmıştır. Makinalar yetkinleştikçe bu durum daha da belirginleşir. Zanaatkârın ürününe belli bir biçim verebilmek için üretim aracını buna uygun olarak biçimlendirme özgürlüğü bir işçi için sözkonusu olamaz. İşçi üretim aracını ve ürünü önceden kafasında tasarlamaz; çünkü karşısındaki makinanın şahsında bunları **verilmiş** bulur. Makinalar yetkinleşip, işbölümü artınca nitelikli işçinin kısmen sahip olabildiği araca egemenlik iyice yokolur.

Ama, makinalı üretimin gelişmesi insanın doğa karşısında egemen oluşudur da. Doğa, zorunlulukları kısmen aşan ama buna karşın yine de doğa koşullarınca sınırlanan bir üretim eylemi içinde kalan insan, sanayi çağına girmekle, yalnızca doğa koşullarının etkisini asgariye indirgemekle kalmaz, tüm doğal güçleri isterleri yönünde kullanma, biçimlendirme imkânlarına erişir; doğal güçleri birbirlerine dönüştürür. Ama insanı asıl olarak **«kendi bilincine»** vardırtan şey ise şudur: O döneme kadar asıl olarak doğanın kendiliğinden yarattığı ürünleri daha çok üretmek veya bunları daha elverişli hale getirecek biçimde değiştirmişti. Oysa şimdi doğanın kendiliğinden kesinlikle yaratamayacağı yeni tip ürünler elde eder hale gelmiş olmaktadır.

İnsan, «doğaya uyma» evresini aşmış, kendi doğasını yaratma evresine geçmiştir. Doğanın bir nesnesi olmaktan başlıyan insanlık tarihi, doğanın nesne haline getirildiği bu aşamayla doruğa, düşünülebilecek en yüksek noktaya varmıştır.

Bu noktaya varılmanın yaratabileceği doyum; kendisi, üretim araçlarının yetkinleştirilmesine hasredilen bilim ve tekniğin gelişmesine katkıda bulunmadığı halde; serveti sayesinde bu üretim araçlarına sahip olan ve böylece de kendisini insanlığın yaratıcı eyleminin yegane temsilcisi sayabilen kapitalist sınıfa ait olabilir.

Ama bu kapitalist bencillik ikincil bir sorundur. Çünkü sırf servete sahip olmaya dayanan bu yarım ve sakat doyum, insanın üretim aracına bağımlı hale gelişinin bir diğer görünümünden başka birşey değildir.

**İnsanın doğal zorunlulukları aşma, doğa üzerinde etkin hale gelme süreci, insanın doğaya bağımlılıktan kurtulması sonucunu vermiş, ama bu kez insanın bu kurtuluşu gerçekleştirmek için kullandığı araçların insana egemen olması, insanın bu kez de araçlara bağımlı hale gelmesi ile karşılaşılmıştır.***

Doğaya bağımlılıktan, eylemini doğanın empoze ettiği koşullar içinde yerine getirme

* Nesnel üretim düzeyinde makinaya bağımlılıkla, insanın makinanın bir uzantısı hale gelmesiyle kendini gösteren bu durum ekonomi ve genel olarak toplumsal ilişkiler düzeyine «metanın, paranın fetişleşmesi» olgusuyla «yansır».

zorunluluğundan; araçlara bağımlılığa, araçların empoze ettiği koşullarda eylemde bulunma zorunluluğuna varılmıştır.*

Ama bu bağımlılık asıl çıplak biçimiyle işçi sınıfının durumunda görülür.

Üretim sürecinde, makinanın bir uzantısı halinde iş gören, makinanın ona empoze ettiği eylemin dışına çıkamayan; gerek makina ve gerekse üretilen ürünün önceden tasarımında herhangi bir katkıda bulunma imkânından kesinlikle yoksun kalan, insan-nesne ilişkisini bu olumlu yanında yaşama hakkı bulunmayan ve böylece insanların nesneleri değiştirdikleri bir durum içinde değil, tersine insanların nesneler tarafından belirlendiği, onlara uyum sağlamak zorunda olduğu o geçmişteki «doğa durumu»na benzer bir konumda kalmaya zorlanan ve tıpkı doğal koşulları değiştiğinde kendisini bu koşullara uyduran organizmalar gibi, makinalar değiştiğinde de kendisinden bu «nesnel koşul»a uyarlı eylem istenen bir sınıftır işçi sınıfı. Ve ona insanların doğaya egemen olduğu söylenerek bundan gurur duyması istenmektedir.

İşte bundan dolayıdır ki Marx:

«Sonuna değin gelişmiş proletaryada, tüm insanlığın, hattâ insanlık görünüşünün soyutlanması tümlenmiş bulunur. Güncel toplumun tüm yaşam koşulları en insan-dışı yanlarıyla proletaryanın yaşam koşullarında yoğunlaşmış bulunurlar. Proletaryada insan gerçekte kendi kendini yitirmiş, ama aynı zamanda bu yitirmenin teorik bilincini de kazanmıştır der. (K. Marx, F. Engels. **Kutsal Aile**.., s. 62. Sol Yayınları.)

* Burada yaptığımız açıklamalar şu tarihî olguyu dikkate almaktadır: Kapitalizm, insanların organik hayatlarını sürdürebilmek amacıyla yaptıkları üretici faaliyetlerin bu ilk amacına vardığı toplumsal aşamadır. İnsanlar bu aşamaya varıncaya kadar ihtiyaçlarının ürettikleri ile karşılanamamasından doğan «kıtlık» sorununu çözümlemeye çalıştılar. Kapitalizmle birlikte gördüğümüz dev üretim güçleri, bu tarihî sorunun çözümlendiği, çözüm imkânlarının oluşturduğunu gösterdi. Her ne kadar hâlâ doğal-organik ihtiyaçlarını yeterince elde edememiş milyonlarca insan varsa da bu olgu «fazla üretim» krizlerine uğrayan sistemin açıklanması kolay paradoksudur.
Bugün kapitalist sistem, yalnızca «en gelişmiş»lerinde değil, Türkiye gibi «az gelişmiş»lerinde de tüketim kamçılaması yapmakta kendini yaşatabilecek bir imkân buluyorsa nedeni buradadır.

Üretim araçlarının giderek daha yetkinleştirilmesiyle belirlenen kapitalizme kadarki insan eyleminin gelişme sürecinin bu karakteristik özelliği sürdürülerek, çözümlenemez bu sorun. Dolayısıyla bir sonraki aşama bu süreçten radikal bir kopma, bir sıçrayış olmalıdır.

Sosyalizm ancak bir devrimdir. İnsanlık tarihinde bu ana kadar gerçekleşmiş tüm devrimleri; **kendisinden bakılınca** ancak niceliksel değişimler olarak görebileceğimiz bir devrimdir. Ve bunun içindir ki «Sosyalizm, insanlığın tarih öncesinin sona erişi» olacaktır.

Toplumsal üretici güçlerin tarih içinde gelişme sürecine bu aslî boyut açısından bakmamak, gelişme olgusunu **insanın dışında** bir süreç olarak görmek, Marksizmin sosyalizm mücadelesine kazandırdığı herşeyin yitirilmesine yol açar. Daha önce belirtildiği ve yukarda yapılan alıntıda kanıtlandığı gibi —ki üzerinde özellikle durduğumuz **Feuerbach Üzerine Tezler**'in de anlamı bu idi.— Marx, sosyalizmi herkesin çoğu kez yücelttiği **varolan üretim biçiminin, tarihî eleştirisi** üzerinde kurar. Burada proletaryanın mahkûm edilmiş olduğu ve nesnel zorunluluk olarak kendini duyurtan insanî eylem imkânına dikkati çeker. Belki henüz bu zorunluluktan kesin kurtuluşun somut imkânları görülmemektedir ama proletarya, kendi durumunun «teorik bilincine» varmış proletarya, bunların oluşmasını bekleyemez. «Sonuna kadar» gelişmiş kapitalizm, yukarda özetlenen çelişkisinin de sonuna kadar gelişmesinden başka sonuç getirmez. Kendi kurtuluşunun insanlığın kurtuluşu anlamına geldiğini bilinçle kavramış proletarya bu kurtuluşu gerçekleştirecek imkânları ancak tüm toplumsal faaliyetleri bu aslî sorunun çözümlenmesi, çözüm koşullarının oluşturulması için seferber ederek oluşturacaktır. «Proletarya diktatörlüğü»nün tarihî görevi ve anlamı buradadır ve bu aynı zamanda onun «siyasal» içeriğini de belirler. Marx'ın Paris Komünü üzerine analizinde niçin önemle buradaki özgün demokrasiyi vurguladığını, proletaryanın tıpkı burjuvazi gibi devlet ve siyaset adamları eliyle uygulattığı bir diktatörlük değil, böylesi özgün bir demokratik işleyişe sahip bir diktatörlük kurması zorunluluğunun aslî anlamını böyle kavrayabiliriz. Marx, Komün için «...içinde emeğin ekonomik kurtuluşunun gerçekleş-

tirebileceği nihayet bulunmuş bir politik biçim» der.

Proletarya burada üretici eylemine ek olarak bir politik eylem imkânı da edinmiş olmuyor yalnızca. İnsanların geçim durumunu şüphesiz yükseltmekten geri kalmayarak, insanların tüm toplumsal faaliyetlere katılabilme imkânı ve buna elveren kurumsal yapılar, özgün deneyimler içinde insanlar, daha önceki toplum biçimlerinde olmadığı kadar zengin içerikli bir eylem kapasitesine sahip olacaklardır.

Marksist sosyalizm teorisinin önümüze getirdiği perspektifler bu. Yeniden belirtelim ki bu perspektif, işçi sınıfını yerine getirmek zorunda olduğu üretici işlevden kesin olarak kurtaracak bir «üretici güçlerin dönüştürülmesi» somut imkânının varolduğu öne sürülerek «çizilmiş» değil. Bu imkânlar oluşturulacak, deyim yerindeyse yaratılacaktır.

Ve bunun içindir ki sorun dünyayı anlamak değil, **dünyayı dönüştürmektir.**

## «İNSAN EYLEM»NİN DÖNÜŞTÜRÜLMESİ İLE MARKSİST SİYASAL EYLEM KAVRAMI ANLAYIŞI ARASINDAKİ İLİŞKİLER

Yukarıda da işaret edildiği gibi insan eyleminin dönüştürülmesi sorunu, insanların yerine getirdikleri üretici işlevlerin haldeki durumunda kesin bir değişim olmaksızın çözümlenemez.

Ve yine belirtildi ki bu çözüm, insanların o zamana kadar oluşturdukları bilimsel, teknik imkânların bu amaç için seferber edilmelerini gerektirir.

Bütün bunlar elbette ki siyasal iktidarın ele geçirilmesi ile birlikte başlatılacaktır.

Şimdi üzerinde duracağımız konu şu: Yukarıda özetlenen ve görüleceği üzere hemen çözümlenmesi mümkün olmayan, ama sorunun bilincinde olan sosyalist iktidar; neden dolayı «komün tipinde bir devlet», «devlet olmayan devlet» olmak zorundadır?

İnsan eyleminin dönüştürülmesi genel sorunu ile bu «devlet» arasındaki ilişki nedir?

Bir diğer soruyu da, Lenin'in **Ne Yapmalı** adlı kitabında, işçi sınıfının siyasal bilincinden ne anlaşılması gerektiği üzerine söylediklerinden çıkarabiliriz:

«...materyalist tahlil ve kıstasları bütün sınıfların, kategorilerin ve grupların **bütün** eylem ve hayat tarzlarına pratik olarak uygulamayı öğrenmek, (...) kendini iyi tanıyabilmesi için işçi sınıfının çağdaş toplumun **bütün** sınıfları arasındaki karşılıklı ilişkiler hakkında tam bir bilgisi (...) siyasî hayatın tecrübesine dayanan bilgisi» olması gerektiği ısrarla bütün kelimesinin altı çizilerek vurgulanır.

Demek oluyor ki Lenin, işçi sınıfının siyasal mücadelesine sırf bir iktidarı alma amacını yüklemiyor. Bunu çok aşan bir içerik veriyor. Ancak eylem kapasitesinin nicelik ve nitelikçe artması olarak tanımlayabileceğimiz ve içeriğinden açıkça görüleceği gibi hiçbir toplumsal faaliyeti ve dolayısıyla ilişkiyi dışta bırakmayan bir kapsamda olduğu için de amacının ancak «politik olgunlaşma» olarak kavramlaştırabileceğimiz bir süreç öngörülüyor.

Sosyalist devrim için neden bilinen siyasal iktidara yönelik mücadelelerde sözkonusu olmayan böyle bir süreç öngörülmektedir?*

Sorun, kapitalist toplum biçiminde insanlara tanınan eylem imkânının analizi ile ilgilidir.

Yalnızca somut maddeler üretiminde değil, aynı zamanda genel adıyla «hizmet üreten» tüm toplumsal faaliyetlerin yerine getirilişinde insanlar, genel işin belirli bir parçasını yapmakla sınırlandırılmışlardır. Toplumu bütünüyle saran işbölümü uyarınca insanlar belli tip bir kol veya kafa emeği türünü harcamakla yükümlüdürler. Kol emeği gerektirmeyen işlerde, eskiden bir kişinin yaptığı işin çeşitli parçalara bölündüğü ve bunların her birini yapan kişilerin, kendine düşen parça üzerinde «uzman»laştığı görülür. Böylece verim artışı sağlanmaktadır.

Ayrıca şu da var ki, bu uzmanların yaptığı işler de giderek standartlaşmaktadır. Hangi işin nasıl yapılacağı kataloglar, cetveller ve önceden ayrıntılı biçimde hesaplanan iş görme programları ile belirlenmiştir. Aşırı basitleştirilen uzmanlık konuları içinde kalan kişiler, tıpkı işçi sınıfının makina karşısındaki durumuna benzer bir durumu giderek daha fazla hissetmektedirler. İşçi sınıfının makina bağ-

* Şüphesiz bu öngörme Marx'dan çok Lenin için sözkonusudur. *Birikim*'deki bir yazıda bu konu üzerinde durulmuş ve ilk bakışta edinilen izlenimin tersine Lenin ile Marx'ın çelişmediği savunularak, kanıtlar gösterilmiştir. (Bkz. *Birikim*, Sayı 25, R. Rossanda'nın Yazısı Üzerine).

lamında duyduğu bilimin ve tekniğin önündeki çaresizlik duygusunu kafa emekçisi uzmanlar da kataloglar, cetveller ve araştırma laboratuvarlarının bildirdiği sonuçlar önünde duyar hale gelmektedirler.

Geniş üretim kombinaları içinde birbirinden farklı ürünler üreten ve kombina sisteminin içinde bu ayrı ürünlerin tedricen bir araya getirilmesi ve sonuçta «son ürünler»de bu sürecin tamamlanmasına çok benzeyen bir işleyiş kafa emeğinin harcandığı alanlarda da yürürlüğe sokulmuştur.

İşçiler gibi kafa emekçileri de gittikçe daha fazla katkıda bulundukları bu son ürünler ile, kendi aralarındaki bağı kuramaz duruma gelmektedirler.

Gitgide kompleksleşen ürünler, yalnızca onları oluşturmak için gitgide daha yaygın bir üretim örgütlenmesi gerektiği ve bu anlamda toplumsallaştıkları için değil, aynı zamanda çok çeşitli ve daha önce somut üretime katkısı olabileceği düşünülemeyen bilimsel ve kültürel faaliyetleri de gerektirir hale geldikleri için de toplumsallaşmaktadırlar.

Ürettikleri giderek toplumsallaşırken, insanlar alabildiğine bireyselleştirilmektedirler. Burada bireyselliği ahlâkî anlamda kullanmıyoruz. Bu ahlâkî yansıma asıl olarak insanların üretici ve toplumsal eylemlerindeki bireyselleşmenin —ki buna aslında nesneleşme denilmelidir— sonucudur.

Kapitalizmin insanlar arasındaki ilişkileri metalar arasındaki ilişkiler haline getiren temel özelliği en uç noktalara varmıştır. Geçmişte sırf organik hayatları için gerekli ürünleri mübadele ederlerken insanlar birer metayı temsil ederek ilişkide bulunurlardı. Bunun dışında yaşama koşulları ortak olan bir çevrede kendilerine göre bir kültür, ideoloji, sanat üretirlerdi. Bu çevre içinde karşılıklı bir etkilenme olur, çoğu kez anonim bir kültür, bir değerler sistemi oluşturdu.*

Kapitalizm, bu anlamda kültür ayrımını yıkar. Kültürel diyebileceğimiz her faaliyet alanı da meta üretiminin «yasaları» içine girmiştir. Kapitalizm kültürü, sanatı, v.b. bir meta olarak satar. İnsanların çeşitli tiplerde üretilen bu metaları satın alması değil önemli olan, insanların kesin biçimde alıcı hale gelmeleridir. Onlar artık kültürel oluşumlara katılamazlar. Kültür, kültür üreticilerince üretilir ve diğerlerine ürün olarak gelir. Müzik dinler; film, gösteri, televizyon seyreder; kitap okur. Ama bunları yapamaz. Müziği sevmek, onu dinleme; edebiyatı sevme, kitap okuma ile v.b. edilgen biçimde kendini gösterir.

Sırf sınırlı üretici işlevini yerine getirirken «eylem»li olan, ama bunun dışında hemen hemen tüm toplumsal faaliyetlerin edilgen nesnesi haline gelmiş olan kapitalist toplumun insanı, başka eylem türlerini yapan insanlarla arasındaki alan ayrımını bu edilgenliğe itiliş süreci içinde aşamaz. İnsanlar arasında insanî diyebileceğimiz ilişki biçimleri de giderek kısırlaşır ve insanların birbirlerini kullandıkları metalar aracılığıyla tanıdığı, tanımladığı bir toplumsal değerler sistemi oluşur.

İnsanların birer eylem nesnesi haline gelmeleri yolu açılmıştır. Her faaliyet türünü yerine getirenler, diğerlerini kendi eylem ürünlerinin hem alıcısı hem de eylem nesnesi halinde görür. Politik faaliyet için oy ve yönetilen, ekonomik faaliyet için tüketici, sanat faaliyeti için seyirci, dinleyici ve okuyucudur insan.

Genel toplumsal eylemin sonuçlarında gördüğümüz sayı ve çeşitlilik açısından devasa zenginlik yanında, bireysel eylemlerin bu sınırlı, yoksul durumu tam bir çelişkidir. Sınırlı bir eylemde bulunmak ve diğer eylem türlerinin nesnesi olmak durumu; insanın potansiyel imkânlarının bu istem dışı köreltilmesi, kapitalizmin ancak yıkılması ile kurtulunabilecek toplumsal bunalımının nedenidir.

> «Biçimi ne olursa olsun, bir toplum nedir? İnsanların karşılıklı eylemlerinin ürünü.» (K. Marx, **Felsefenin Sefaleti.** s. 188 - 189, Sol Yayınları 2. baskı).

Eğer doğal nesnelerin hareketine, edilgenliği ve döngüsel nitelikte oluşları nedeniyle «eylem» diyemiyorsak; kapitalist toplumda da benzer özelliklerle bir eylemlilik hali içinde olan insanların aslında bir eylemsizlik du-

* Geçmiş toplum biçimlerinde genel hatlarıyla ayrı iki kültürel yapı görülür. Sınıfsal yapıya tamamen uyan bu ayrım; iki ayrı biçimde edebiyat, görenek ve gelenek, ideoloji yorumu ve toplumsal değer sistemi ile kendini gösterirdi. Egemen sınıfça baskı altında tutulmakla birlikte ezilen sınıflar yine de sınıfın mensuplarına özgü bir kültür oluşturma, bu oluşuma katılma imkânına sahiptirler.

rumunda olduklarını söylemeliyiz. Kapitalist toplumda insanların üretici —ki burada en geniş anlamda kullanıyoruz— yetenekleri bastırılmış, kısıtlanmış halde birbirleriyle ilişkide bulunurlar.

Temel sorun burada olduğuna; kapitalizmin gerçekten aşılması, insanların bu kısıtlı eylemlilik halinden kurtulmasıyla mümkün olacağına göre, sosyalist hareketin çözüm perspektifi nasıl olmalıdır?

Burada Marx'ın «proletarya da insan gerçekte kendi kendini yitirmiş, ama aynı zamanda bu yitirmenin teorik bilincine varmıştır» sözleriyle; Lenin'in proletaryaya «materyalist tahlil ve kıstasları **bütün** sınıfların, kategorilerin ve grupların **bütün eylem ve hayat tarzlarına pratik olarak uygulamayı öğrenme»** zorunluluğunu vurgulayan siyasal eylem anlayışı arasındaki içsel bağı kurabiliriz.

Kapitalist toplum biçimine karşı verilecek mücadele süreci, sosyalist toplumun eylemli insanını oluşturma sürecidir de. Bu insanlar yalnızca kendi sınırlı eylem imkânlarını yadsıyan ve bu sorunun çözümünü bir veya birkaç sınırlı eylem türünü daha yapabilir hale gelmekte görmeyen insanlardır. Sorunun aslî çözümünün tüm toplumsal eylem biçimlerinin birbirlerinden ayrı ve üstelik kendi içinde de bölünmüşlükle karakterize edilen yapılış biçiminin kökten değişmesi ile mümkün olduğu bilincine varmış insanlardır. Bize olağanmış gibi gelen ve her biri ancak belirli, özel bir bilgilenmeyi ve yetenekliliği gerektirdiğini varsaydığımız ayrı toplumsal eylem biçimlerinin özgün, bileşik bir eyleme dönüştürülmesi ve insanların bu eylemin yapıcısı haline gelmeleri, sosyalist mücadelenin «bilinçlendirme» özelliğinin somutta görülmesi olacaktır. Bilinç bir sözler yığınında değil, eylemliliğin kendisinde olacak ve eylemlilik hali içindeki insanlar arasında sosyalistçe ilişkiler doğacaktır. Sosyalist ilişki bir ahlâk kuralları sistemi olmaktan, yaşanan, gelişen bir şey haline gelmiş olur böylece.

Sosyalist hareket, kapitalizmin özünde tam bir eylemsizlik halinde tuttuğu insanlara zengin, bileşik bir eylem sürdürebilme, geliştirme prespektifi verebildiği, bunun gerçekleştirilebildiği bir «alan» olduğu zaman vardır, varolur.

Kapitalizmin «insan malzemesi» bu alanda dönüştürülecektir. Bastırılmış, kısıtlanmış yeteneklerini açığa çıkarma imkânını bu alanda bulacaklardır. Ama bu, ayrı denilen yeteneklilik çeşitlerinin bir «ürün» üzerinde somutlaştırıldığı, böylece birleştirildiği gerçekten toplumsallaşmış nitelikteki eylem biçimlerinde olacaktır. Kapitalist toplumun ince meslek dilimleri ayrımı nedeniyle birbirinden koparılmış insanları ortak eserler yaratabilme zemininde birleşeceklerdir. Şüphesiz bu, ekonomik-meslekî örgütlerden daha değişik, **karma** örgütler ister. Ayrı toplumsal işlevleri olan bireylerin bir araya geldiği bu örgütler içinde sınıfsal içe kapanıklık, ayrı hayat biçimlerinin getirdiği değer yargıları v.b. sorunların da pratik çözüm imkânlarının bulunacağı, bir yerde deney alanları olan bu örgütlenmeler, aynı zamanda sosyalist hareketin maddî temelini, mayalandığı zemini oluşturabilecektir.

İşçi sınıfının derin bir yoksulluk, cehalet ve politik baskı altında tutulduğu rekabetçi kapitalizm evresinde meslekî-sendikal örgüt kurmakla parti kurmak arasında egemen sınıf açısından herhangi bir pratik fark yoktu. Her ikisi de aynı şiddetle bastırılıyordu.

Tekelci dönem, sendikaların ve sosyal demokrat partilerin kuruluşuyla da karakterize edilebilir. Kapitalist sistem savunucuları, sendikal mücadeleye bir alan açarak ve partileri de bunların siyasal uzantısı olma rolüyle burjuva demokrasisine bir öge olarak kabul etmeye yönelerek kendilerine yönelik devrimci potansiyelleri nötralize edebildiklerini gördüler. (Çarlık Rusyasında bile otokrasi Zubatov sendikaları ile işçi hareketini ekonomik-meslekî platform ile sınırlamayı denedi). Lenin'in o dönemde «ekonomik mücadelenin kendisine siyasî bir nitelik kazandırmak» isteyen ekonomist eğilime karşı verdiği kararlı mücadele ancak bu tespitlerin ışığında anlaşılabilir.

> «Kim, işçi sınıfının dikkatini, gözlem imkânlarını ve bilincini, yalnız işçi sınıfı üzerine, hattâ başlıca işçi sınıfı üzerine çekiyorsa, böylesi sosyal-demokrat değildir; çünkü, kendini iyi tanıyabilmesi için, işçi sınıfının çağdaş toplumun **bütün** sınıflar arasında karşılıklı ilişkiler hakkında tam bir bilgisi, sadece teorik bilgisi değil ... hattâ daha doğru olarak ifade edelim: teorik olmaktan çok, siyasî hayatın tecrübesine daya-

nan bilgisi olması gerekir. Bu nedenle yığınları siyasal harekete çekmek için en geniş uygulanabilirliğe sahip araç olarak ekonomistlerimizin vaz'ettikleri iktisadî mücadele kavramı, pratik sonuçları bakımından çok zararlı ve gericidir.» (V. I. Lenin, **Ne Yapmalı,** Sol Yayınları, s. 88 - 89).

«Siyasal sınıf bilinci, işçilere **ancak dışardan** verilebilir, yani ancak iktisadî mücadelenin dışından, işçilerle işverenler arasındaki ilişki alanının dışından verilebilir. Bu bilgiyi elde etmenin mümkün olduğu biricik alan, **bütün** sınıf ve tabakaların devletle ve hükümetle ilişkisi alanı, **bütün** sınıflar arasındaki karşılıklı ilişkiler alanıdır.» (V. I. Lenin, a.g.e., s. 100.)

Lenin'in parti anlayışını kendi otokratik mantıklarına göre yorumlayanların **Ne Yapmalı**'da «unuttukları» pek çok şey vardır. Lenin'in, sosyalist siyasal mücadele anlayışını ekonomist-sendikalist anlayışa karşı savunurken örgütlenme konusunda çizdiği şu alan da bu «unutulanlar» arasındadır:

**«Bu** baskı toplumun çeşitli sınıflarını etkilediğine göre, kendisini yaşamın ve eylemin en çeşitli alanlarında —meslek, kamu, özel, aile, din, bilim, v.b., v.b. alanlarında— ortaya koyduğuna göre, otokrasinin **siyasal teşhirini bütün yönleriyle örgütlemeye girişmeyecek** olursak işçilerin siyasal bilincini geliştirme **görevimizi yerine getirmeyeceğimiz** besbelli değil midir?» **(V. I. Lenin, a.g.e., s. 74.)**

Bu perspektifin, —siyaset kavramına verilen bu içeriğin— otokrasinin yoğun baskıları altındaki Çarlık Rusyasında tam anlamıyla işlerliğe konulduğunu söyleyemeyiz. Ama çağımızda kapitalist sistemin dün kendisine karşı yöneltilmiş bir dizi örgütlenmeleri —sendikalar ve hattâ komünist adlı partiler de dahil— şimdi absorbe edebilmiş olduğunu gördükçe Lenin'in şu yukarıda sosyalist siyasal bilinç ve mücadele perspektifinin ne denli kalıcı nitelikte olduğu, sanırız yeterince açığa çıkıyor. ■

**(Devam edecek)**

# Colletti ve Sosyalist Siyasal Bilinç Sorunu Üzerine

Marksizmin devlet ve siyasal düzen konusunda en yetkin ve temel eseri sayılan **Devlet ve Devrim** bugüne değin pek çok kez yorumlanmış ve kendisini Marksist - Leninist olarak niteleyen her hareket, devlet, demokrasi ve parlamenter düzen, sosyalist toplumda devlet yapısı —proletarya diktatörlüğü— hakkındaki görüşlerini bu temel esere dayandırmaya çalışmıştır.

Türkiye Sosyalist Hareketinde de 1960' lardan bu yana yapılan teorik analizlerde ve özellikle bu dönemin ortalarından itibaren başgösteren ayrılmalar içinde devlet ve ona bağlı sorunlar tartışılırken **Devlet ve Devrim**' den çok söz edildi.

Ancak, bütün bu tartışmalar boyunca **Devlet ve Devrim**'den hangi bağlamda söz edildiğini, eserin neleri kanıtlamakta kullanıldığını ve bunların sonucu olarak zihnimizde uyanan devlet ve devrim imajını hatırlarsak, Colletti'nin az sonra okuyacağımız yazısında da bir başka eserden söz edildiğini sanmamız bile doğaldır.

Bütün bu tartışmalarda **Devlet ve Devrim**, «devlet egemen sınıfın baskı aracıdır» önermesi ve «şiddete dayalı devrim» tezinin savunulduğu eser olarak geçer. Nitekim günümüz bunalımında iki karşıt tez olarak **gözüken** «şiddete dayalı devrim» ve «barışçıl geçiş» tezleri arasındaki polemiklerdeki ilk tezi savunanlar, Lenin'in bu eserini kanıt gösterirken, diğeri açık ya da örtük biçimde bu eserdeki düşüncelerin artık «gününü doldurduğunu» geçersizleştiğini varsayarlar. Dolayısıyla da her iki karşıt tez sahipleri de **Devlet ve Devrim**'den aynı sonuçları çıkarmakta, ama biri bu sonuçları hâlâ geçerli sayarken öbürü buna katılmamaktadır.

Colletti, incelemesinde, Lenin'in bu eserinde yukardaki gibi bir «barışçıl/şiddete dayalı» ikilemine cevap vermek için yazmadığını yeterince açık biçimde kanıtlıyor. **Devlet ve Devrim** bu kısır ve suni ikilemin sorunsalı içinde değildir. Eserin içeriği, bu dar sorunsalın içinde takılıp kalanları kavrayamayacağı kadar derin ve anlamlıdır. Colletti, Lenin'in bu eserinde çözümlemeye çalıştığı sorunların en önemlilerini olabileceği kadar açık biçimde sergilediği ve eserin gerçek sorunsalını duru biçimde anlatabildiği için bu konuya değinmek gereğini duymuyoruz. **Devlet ve Devrim**'i daha önce okumamış okurlar, Colletti'nin, çoğu kez ayrıca yorum yapmaksızın doğrudan Lenin'in adı geçen eserinden alıntıları aktarmakla yetindiği yazısını okuduktan sonra, bir kez daha **Devlet ve Devrim**'i okurlarsa, bu eserin bugüne değin ne denli kısır bir mantık içinde yorumlanmış olduğunu anlarlar.

Yeri gelmişken belirtelim ki, yalnızca **Devlet ve Devrim** değil, Lenin'in hepsi de Marksizmin başeserleri olan bir dizi eseri de aynı tahrifçi, dar ve kısır yoruma kurban edilmiş, edilegelmiştir. **Devlet ve Devrim**'de yalnızca şiddeti bulan anlayış, **Ne Yapmalı** da sırf bir dar parti şeması, **İki Taktik**'te ise çoğu kişiye şaşılacak kadar basit gelen bir işçi-köylü ittifakı tezi, alabildiğine vulger bir «demokratik devrim» stratejisi bulabilmiştir. Bundan ötesini göremeyecek kadar kısır, politikacı, ekonomist bir anlayış, Lenin'in bütün bu eserlerinde dile gelen özgün Marksizm yorumunu uzun yıllar küllendirebilmiş, bu «başarı»yı gösterebilmiştir.

Colletti, **Devlet ve Devrim** üzerine incelemesinde, bu küllendirmenin zihinlerimizde oluşturduğu örtüyü kaldırmıştır. Marksizmin başlıca, hattâ temel sorunu olan devlet ve siyasal düzen konusunda Lenin'in derin ve kapsamlı ufkunu gösterebilmiştir.

Ancak, Colletti'nin bu yararlı çalışmasında mutlaka üzerinde durulması gereken bir nokta var.

Colletti, Lenin'in 1905 ve 1917 Sovyetleri üzerine söyledikleri arasında çelişki olduğunu, Lenin'in 1905'de Sovyet'in özgünlüğünü göre-

mediğini, ama 1917'de bu hatâsını düzelttiğini söylemektedir.

Her ne kadar, ilk bakışta Colletti haklı görünüyorsa da daha dikkatli bir analiz, haklı olanın Lenin olduğunu gösterir. Colletti, 1917'nin **Nisan Tezleri**'nde, **Devlet ve Devrim**'indeki Lenin'i gerektiği gibi anlamıştır ama daha genel bir konu olan sosyalist siyasal anlayış ve mücadele konusundaki Lenin'in özgün yaklaşımını anlamakta aynı derecede başarılıdır diyemeyeceğiz.

Lenin'in 1905 Sovyetine özgün bir siyasal anlam vermediği doğrudur. **İki Taktik**'de ifade edilen 1905 - 1907 devrim dönemine ilişkin analizlerde, ne Sovyet kurumu üzerinde özel bir inceleme ve ne de bu kuruma önemli bir yer veren bir anlayış görürüz. Lenin, 1905 Sovyetini «görmemiş» gibidir. Oysa 1917'de durum tümüyle tersinedir. Lenin'in bizzat Bolşevik Partisi'nin büyük çoğunluğuna bile uzun bir mücadeleden sonra benimsettiği slogan «bütün iktidar Sovyetlere»dir. Oysa bilindiği üzere 1905 - 1907 devrim döneminin sloganı «işçi ve köylülerin devrimci demokratik diktatörlüğü»dür. 1917 Ağustos - Eylül'ünde yazdığı **Devlet ve Devrim**'de olsun, proletarya diktatörlüğü konusunda Kautsky ile yaptığı 1918'deki polemiklerde olsun Lenin, «İşçi ve Asker Sovyetleri»ne belirleyici bir önem verir. «Eğer devrimci sınıfların yaratıcı halk dehası Sovyetleri yaratmamış olsaydı, Rusya'da proleter devrimi mahkûm olurdu» der.

Colletti, bunları dikkate alarak, Lenin'in 1905 ve 1917'de «Sovyet»leri farklı biçimde değerlendirdiğini söylüyor. Lenin'in 1905'de Sovyet'in özgünlüğünü «anlamayı başaramadığı» yargısına buradan varıyor.

Fakat, Colletti'nin analizi 1905 Sovyetleriyle 1917 Sovyetlerinin aynı politik içerikte kurumlar olduğu, her ikisinde ifadesini bulan politik olgunlaşmanın aynı olduğu önkabulüne dayanmaktadır.

Ama bu önkabul yanlıştır. Aynı «Sovyet» adını almış olmalarına karşın her iki kurumda ifadesini bulan politik olgunluk düzeyleri nitelikçe farklıdır. Ve ikincisi (1917 Sovyeti) ilkine göre niteliksel bir aşamadır. Lenin 1905 Sovyeti'ne vermediği önem ve anlamı 1917 Sovyeti'ne verirken haklıdır ve 1905 - 1907 devrimci döneminde 1917'deki gibi Sovyetleri temel alan bir devrimci mücadele önermesinde herhangi bir çelişki yoktur. Tersine Lenin'in 1905 ve 1917'deki analizleri ve önerileri arasında son derece anlamlı içsel bir bağıntı vardır.

Colletti, **Devlet ve Devrim** üzerine yazısında gayet haklı olarak «sosyalizmin gelişme düzeyinin buradaki ölçüsü, demokrasinin gelişme düzeyi»dir, diyor. «Devletin yok olması olayı geliştikçe ve kitlelerin özyönetimleri genişledikçe sosyalizmden komünizme geçiliyor demektir» sözlerine de özünde katılmamak mümkün değildir.

Colletti, burada uyguladığı yaklaşımı sosyalist devrim öncesi için de uygulamış olsa, Lenin'in 1905 - 1917 dönemindeki tavırlarının ne denli tutarlı olduğunu görebilir. Sosyalizmi tarihî gelişme teorisi içinde kavrayan Marksizm, sosyalist devrim öncesi ile sonrası için aynı ölçüleri kullanmalıdır ve temel Marksist analizlerde yöntem budur.

Colletti'nin, Lenin'in Sovyetler konusundaki tavrına ilişkin yargısını yanlış kılan ikinci bir nokta daha var. Bu, bizzat Colletti'nin elimizdeki yazısında önemle vurgulanan «demokrasinin gelişmesi» kavramının içeriğinden dolayıdır.

1905 Sovyeti'nin bir «İşçi Sovyeti» olmasına karşılık 1917 Sovyeti «işçi ve asker, köylü» sovyetidir. Bunun ilk anlamı, 1905'de yalnızca işçi sınıfının özyönetim organları olarak varolan bir kurumun, 1917'de Rusya toplumunun iki önemli sınıfını kapsayacak kadar geniş kabul gören kurumlar haline gelmesidir.

1905 Sovyeti, 1905 - 1907 devrim süreci içinde ayaklanma halinde olan yoksul ve küçük köylülerce de benzerleri yaratılan bir kurum olamadı. İşçi sınıfına —o da ancak belirli kentlerdeki işçilere— özgü bir «sınıf örgütü» olarak görüldü ve bu sınıfsal içeriği ile uyarlı ve sınırlı işlevleri üstlendi. Meslekî, yarı-askerî ve idarî nitelikteki işlevleri ile 1905 Sovyeti, özellikle metropol kentlerde genel devrim hareketinin en güçlü kurumları halinde oldukları esnada bile, diğer devrimci hareketleri de —örneğin köylü ayaklanmalarını— içine alacak ve onları daha ileri bir politik hedef etrafında birleştirecek bir öncülük görevini yapmamıştır. Şüphesiz kendi içinde yetkin bir demokrasi vardı ama 1917 Sovyetlerinin işçi ve asker-köylüleri kapsayan ve onları dar sınıfsal bakışın etkin olmadığı bir işleyiş içinde birleştiren yapısında gerçekleştirilen demok-

rasi, hem 1905'dekinden daha yetkindi ve hem de asıl olarak 1905 Sovyeti'nin kendine tanıdığı işlev alanından çok daha geniş bir işlev alanına ve kararlarını uygulatacak bir yaptırım gücüne —askerî birliklerin çoğunu asker komiteleri kanalıyla denetim altına almıştı— sahip olması nedeniyle bir sınıfın politik-idarî örgütü olmanın ötesinde bir «devlet»di. Varlığı ve işleyişi ile yeni bir siyasal düzendi

Dolayısıyla, 1905 Sovyetinde gerçekleştirilen «özyönetim» işçi sınıfının meslekî, ekonomik ve içinde bulunulan sürecin getirdiği yarı-askerî ve idarî sorunları içeren bir çerçevede geçerlidir. Bu sorunların tartışılması ve karara bağlanmasında demokratik bir işleyiş kurulmuş olması, 1905 Sovyetini 1917 Sovyetleri gibi «devlet» tanımı içinde ele almamızı engeller. Çünkü 1917 Sovyeti, yukardaki içeriğinden anlaşılacağı üzere ilgi alanı tüm toplum olan kurumlardır ve dolayısıyla buradaki demokrasi, yalnızca işleyişi ile değil, asıl olarak kurumun üstlendiği işlevlerin zenginliği açısından tam anlamıyla «politik bir demokrasi» dir. 1905 Sovyeti'nde «kendini yöneten» işçi sınıfı en dinamik ögesi olduğu 1917 Sovyeti'nde «toplumu yönetmekte»dir ve bu imkâna sahip olabileceği bir kurum yaratmıştır.

1905 Sovyeti ile 1917 Sovyeti'nin politik içerikleri arasındaki farkı böyle tanımlamak, çok önemli bir konuya değinme zemini de oluşturuyor.

Söze yine Coletti'den başlayalım.

Colletti, kitlelerin özyönetimlerinin gelişmesi ölçüsünü sosyalizmin gelişmesinde başlıca ölçüt saymaktadır. Genel anlamıyla bu yargıya katıldığımızı belirttik.

Ancak bu «özyönetim» kavramının mutlaka iyice açıklanması gerekir. Bugün Yugoslavya'da yürürlükte olan toplum düzenini Yugoslav Komünist Partisi «özyönetim» kavramıyla açıklamaktadır. İşçilerin çalıştıkları işletmeleri, oluşturdukları çeşitli komitelerle yönettikleri ve bunu yaparken geniş bir özerkliğe sahip oldukları bir düzendir bu.

Yugoslavya'da yürürlükte olan ve yarattığı toplumsal ilişkilerle, değer ölçüleriyle sosyalizm olarak niteleyemeyeceğimiz bu toplumsal düzenin «özyönetim» uygulamasını anlatacak ve eleştirecek değiliz. Burada yalnızca, işçileri ve genelde tüm sınıfların **üretici işlevlerini yerine getirdikleri kuruluşların yönetilmesi ile sınırlı** bir «özyönetim» kavramının nasıl bir sonuca varabileceğini örneklemek istedik.

**Birikim**'de şimdiye kadar yaptığımız analizlerde «politik» olgunluk düzeyi «kavramını» kullandığımızı ve kavrama «özyönetim» kavramından daha geniş bir içerik verdiğimizi okurlar bilirler. Bu kavramı kullandığımız yerlerde, sosyalizmin belirli bir ekonomik gelişkinlik düzeyine değil, belirli bir politik olgunluk düzeyine tekabül ettiği sık sık vurgulanmıştır.

Sosyalizme tekabül eden ve bu anlamda sosyalist devrimin **maddî koşulu** diyebileceğimiz politik olgunluk düzeyinin nasıl bir içerikte olması gerektiği konusunda yazdıklarımıza ek olarak burada konunun bir diğer önemli yanı üzerinde durmak istiyoruz.

1905 Sovyeti'nin «işçi sınıfının kendi kendini yönettiği» kurumlar olması, 1917 Sovyeti'nin ise, bütün devrimci sınıfların ve özel olarak bu kaynaşmış kitlenin en dinamik ögesi olan işçi sınıfının tüm toplumu yönettiği, buna imkân sağlayan kurumlar olmasını her iki kurum arasındaki niteliksel farkı anlattığını söyledik.

Politik olgunlaşma düzeyi, belirli bir toplumun veya özel olarak bir sınıfın belli bir anda politik eyleme nasıl katıldığı ve bu katılışını nasıl bir görüş içinde açıkladığını topluca ifade eder. Bu ikisi her zaman tutarlı değildir. Bazen eylemin somut içeriği, eylemi gerçekleştirenlerin kendileri hakkındaki düşüncelerini aşar. Tersi de olabilir bunun.

Yönetilen, ezilen sınıfların politik olgunluk düzeyini yükseltmek olarak formüle edebileceğimiz devrimci politik çalışmanın yürütülüş biçimlerini genelde belirleyen çerçeve budur.

İkinci bir nokta, politik olgunlaşmanın başlıca aşamalarına tekabül eden politik bilinç biçimlerinin neler olduğu ve bunların nasıl karakterize edilebileceğidir. Daha başka bir deyişle toplumların tarihî gelişimlerini açıklarken kullandığımız «burjuva demokratik devrim», «sosyalist devrim» gibi başlıca aşamalara tekabül eden bilinç türlerini hangi temel ölçütlere göre birbirinden ayırdettiğimizdir. Demokratik bilinç, sınıf bilinci, sosyalist bilinç kavramlarının içeriği nedir?

Aralarındaki en temel farkları gösteren bir formülasyon yaparsak şunu söyleyebiliriz:

Demokratik bilinç, **bireyin** politik etkinliğe katılma istek ve kararlılığını ifade eden ve toplumun bireyler toplamı olduğunu kabul etmekten yola çıkan bir bilinç türüdür; sınıf bilinci ve buna uyarlı politik bilinç türü, toplumun farklı sınıflardan oluştuğu önkabulünden yola çıkar ve belirli bir sınıfın yerine getirdiği fonksiyonun toplumsal önemi ve sınıfın sayısal gücü oranında varolan siyasal düzen içinde temsil hakkını savunur. Sosyalist bilinç, sınıf önkabullerinin, sınıfsal planda koyuşa geçen anlayışın, sınıfsız toplumun kurulması imkân ve zorunluluğunu kavrayan bir anlayışa, **toplumsallaşmaya** dönüşmesini ifade eder.

Genellikle «sınıf bilincine sahip işçi» derken, «sosyalist bilince şahip işçi»yi kastederiz. Oysa yukardaki açıklamada bunların ayrı içerikte olduğunu söylemiş oluyoruz. Bunu yaparken, birçok temel Marksist metinde sınıf bilinci ile sosyalist bilinç kavramlarının özdeş anlamlar verilerek kullanıldığını unutuyor değiliz. Ancak günümüzde yaygın ekonomist anlayışın bu özdeş kullanımından yararlanarak sosyalist bilinç kavramını tahrif etmesi ve bunu çıplak bir ekonomik çıkar düşüncesine indirgemesi karşısında böyle bir ayrımı yapmanın kesinlikle zorunlu olduğunu görüyoruz.

Sosyalist bilinçten ayrı bir içerik vererek kullandığımız «sınıf bilinci» kavramı üzerinde bu bakımdan durmak istiyoruz.

Sınıf bilinci, iki temel veri üzerine kurulur. Bunlardan ilki sözkonusu sınıfın toplumsal üretimde yerine getirdiği fonksiyonun, zaman içinde nisbi ölçülerde değişebileceği, ama fonksiyon olarak sürekli varlığını koruyacağı önkabulüdür. Örneğin bir kapitalist, araçlarını ve genel olarak üretim güçlerini düzenlemek, yönlendirmek fonksiyonunun, toplumsal üretimin devamı için zorunlu bir fonksiyon olduğunu kabul eder. Üretim araçları sahibi olarak kendisinin yerine getirdiği bu fonksiyonun zorunluluğunu kanıt göstererek bir sınıf olarak varolmasını meşrulaştırır. Bir kapitaliste göre, bu zorunlu fonksiyon yadsınamaz. Yani, toplumsal üretimin devamı ve artışından vazgeçilemeyeceğine göre, birilerinin bu üretim yapısını düzenlemeleri, üretim güçlerini yönlendirmeleri gerekir. İşletme yönetimi bilgileri, deneyleri ve yetenekleri ile özellikle çağımızın iş adamı kapitalistleri, bu zorunlu fonksiyonu yerine getirmeye en ehil kimselerin kendileri olduğunu iddia edebilirler. Onlar, bu fonksiyonları karşılığında aldıkları payın miktarını tartışmaya hazırdırlar, kâr ve ücret oranlarını düzenlemeye ilke olarak karşı çıkmazlar. Ama şunu gayet iyi bilirler ki, yerine getirdikleri fonksiyon tartışılmadığı, üretim güçlerini yönlendirme fonksiyonunun **zorunlu olarak birilerine özgü bir fonksiyon olma «gerçeği» kabullenildikten sonra,** yukardaki tipten ekonomik sorunları şu veya bu biçimde kendi lehlerine çözümlemek imkânları açıktır.

Bir işçi, toplumsal üretimin devamı için kendi fonksiyonunun, yani bir kol emeği olarak makinaya bağımlı iş görme fonksiyonunun sürekli varolacağını kabul ediyorsa, bu kol emeği fonksiyonunun değişmezliğinden yola çıkıyorsa, onun bilinci de yukardaki bir kapitalist için anlattığımız sınıf bilinciyle aynı niteliktedir.

Demek oluyor ki, işçi sınıfı, sınıf bilincini aşıp sosyalist bilinç sahibi olmalıdır. Eğer Marksist sosyalizm teorisine uyarlı konuşuyorsak bu ancak böyledir. Çünkü Marksist teori, sosyalizmi tanımlarken, bu toplumsal üretim aşamasında işçi sınıfının **sınıf olarak ortadan kalkacağını** temel alır. Bu ise işçi sınıfının yerine getirdiği fonksiyonun aşılması, artık zorunlu bir fonksiyon olmaktan çıkmasından başka birşey değildir. İşçi sınıfı derin yoksunluklarının kökeninin, işte bu makinanın uzantısı, bir kol gücü olma fonksiyonu olduğunu kavradığı an, asıl değiştirilmesi gereken şeyin ne olduğunu da kavramış demektir. Dolayısıyla da iktidarı ele geçirip toplumsal üretimi yönlendirme imkânına sahip olduğunda üretim güçlerini hangi amaç doğrultusunda seferber edeceğini bilmektedir. Bu amaç, kol emeğini zorunlu bir fonksiyon olmaktan çıkarmaktır ve bu gerçekleştirildiğinde birilerinin özel bir kesimin, üretim güçlerini yönlendirme fonksiyonu da gereksiz hale gelecek, üretim yapısı kelimenin gerçek anlamıyla toplumsallaşacaktır.

O halde, **sosyalist eleştiri,** her şeyden önce üretimin maddî koşullarında kaynağını bulan **çeşitli üretici fonksiyonların değişmezliği düşüncesine karşı yöneltilmiştir.** Sosyalist bilinç bu eleştiriden yola çıkmakla oluşan bilinçtir.

«Sınıf bilinci»nin ikinci ögesi, sınıfın yeri-

ne getirdiği fonksiyonu, diğer sınıfların yerine getirdiği fonksiyondan daha önemli sayma düşüncesidir. «Ben-biz-olmazsak toplumsal üretim durur, gelişemez veya geri düzeye iner» düşüncesini, her sınıf çeşitli gerekçeler ileri sürerek savunur. Kapitalist sınıfın, teşebbüs, organizasyon yeteneği ve bilgisini öne sürerek yaptığı kendini yüceltme çabası, işçi sınıfındaki uvriyerist eğilimleriyle aynı düzeydedir. Kendi fonksiyonuna en büyük önemi vermek, toplumsal üretimden en büyük payın kendisine verilmesi tezini destekler. Sınıf konumunu yüceltmek, «sınıfsal çıkar», çıkar çatışmalarını şu veya bu biçimde sürekliliği düşüncesine varır. Bu tümüyle ekonomist içerikli bir düşünce sistemi oluşturur. «Sınıfsal bakış» gibi, lâfız olarak Marksizme calan bir terim kullanması, «sınıf çatışması»nı temel aldığını söyleyerek «keskin» gözükmesi, onun **tamamen** burjuva ideolojisinin ürünü olduğunu kesinlikle gizleyemez. Çünkü toplumdaki her birey ve sınıfın kendi ekonomik çıkarlarını ön plana alan bir yaklaşıma sahip olduğu ve başkalarıyla sürekli bir çıkar çatışması içinde bulunduğu düşüncesi, bizzat burjuva görüşünün temelinde vardır. Burjuva ekonomi-politik «ekonomik insan»dan başlarken bütün bu «sınıfsal bakış»ları ve «çıkar çatışması» zaten değişmez gerçekler olarak kabul etmiştir.

Bütün bu anlatılanlardan çıkan sonuç, işçi sınıfının kendi üretici fonksiyonunun değişmezliği ve bu fonksiyonun en önemli fonksiyon olduğu önkabullerine dayalı bir «sınıf bilinci»ni aşmadığı sürece sosyalist bilinç sahibi olamayacağıdır. Sosyalist bilinç, gerek bu değişmez fonksiyonlar gerekse en önemli üretici fonksiyon tezlerinin bir burjuva yanılsaması olduğunu, burjuva içerikli görüşler olduğunu kavramış bilinçtir. Sınıfsal yaklaşımdan (bakış) sosyalist yaklaşıma geçiş, tümü de kapitalist üretim tarzının değişmezliği önyargısından temellenen bu görüşlerin sistemli eleştirisiyle mümkündür.

Sınıf örgütleri ile sosyalist-siyasal örgütler arasındaki niteliksel farkın gerekçesi ve temeli buradadır. Sınıf örgütlerinde sınıf çıkarı savunulur ve örgüt, yapısı ve işleyişi ile asıl olarak bu görevine göre belirlenir. Sınıfın çıkarlarını bir başka —karşıt— sınıfa karşı korur, o sınıfla mücadele eder. Oysa sosyalist siyasal örgüt, özel olarak burjuva sınıfına karşı mücadele etmez; o, **burjuva toplum düzenine** karşı, **sınıfsız bir toplum** kurma mücadelesini verir. Ancak ekonomistler, sosyalist siyasal örgütün, işçi sınıfının çıkarlarını politik düzeyde temsil eden örgüt olduğunu söyleyebilir. Böyle «sosyalist» örgütler, partiler vardır. İngiliz İşçi Parti'sinin vaktiyle açtığı bu yolda şimdi bir dizi «sosyalist» etiketli örgüt, «son amacı»nın sosyalizm olduğunu ilân ederek yürümektedir. ■

Birikim 32/28

# Sosyalist Toplumda İktidar ve Demokrasi

Çeviren ALP SEVİNDİK

**Devlet ve Devrim**'in —belleklere ayrılmaz bir biçimde kazınmış olan ve eseri düşünenin aklına ilk gelen— temel teması **yıkıcı** ve **zorla yapılan** bir olay olarak devrim temasıdır. Devrim, iktidarın ele geçirilişine indirgenemez. Bu olay, aynı zamanda eski devletin yıkılışını da kapsamalıdır. «Burada önemli olan, eski devlet makinasının kalacağı mı, yoksa yıkılacağı mıdır?» der Lenin.[1] **Sprengen, zerbrechen,** yıkmak, parçalamak; metnin tonuna egemen olan kelimelerdir bunlar. Lenin'in polemiği, iktidarın ele geçirilmesini istemeyenlere yönelmemiştir. Yani saldırısının hedefi, **reformizm** değildir. Tersine, bu polemik iktidarın ele geçirilmesini isterken aynı zamanda eski devletin de yıkılmasını istemeyenlere yönelmiştir. Hedef aldığı yazar, Kautsyk'dir. Ancak şurası belirtilmeli ki, bu da 1917'den sonra (örneğin, «Terörizm ve Komünizm» ile) ortaya çıkan Kautsky değil, oportünizme karşı mücadeleye adanmış yazılar yazan Kautsky'dir; yani devrim **isteyen**, ama eski devlet makinasının yıkılmasını **istemeyen** Kautsky'dir.

İlk izlenimde metin, uzlaşmaz, fakat sekter bir görünüm taşır; ilkel, «Asyalı öfkesi» ile dolu, «şiddet için şiddeti» öngören bir ilahidir sanki. Makaleden, devrimin, en kaba ve dış özelliklerine indirgenmiş bir hali yükselmekte gibidir: Kışlık Saray'ın ele geçirilmesi, alevler içindeki İçişleri Bakanlığı, eski hükümetin, politik personelin tutuklanmaları ve idamları gelir gözler önüne. İşte bu yorumdur ki, **Devlet ve Devrim**'in 1928'den 1953'e kadar uzanan çeyrek yüzyıllık Stalin döneminde Rusya'da ve tüm dünya Komünist Partilerindeki kabulünü sağlamıştır. Devrim şiddettir. Kautsky şiddet istemediği için bir sosyal-demokrattır. Hedefiniz iktidarın zorla ele geçirilmesi değilse bir Komünist olmanız imkânsızdır. 1953 yılına kadar, şiddetin zorunluluğu konusunda kuşkular beslemeye kalkışacak bir Komünist Parti (İtalya Komünist Partisi de dahil) militanı, bugün «barışçı, parlamenter yol» konusunda kuşkular beslemeye kalkışan biriyle aynı konumda bulurdu kendisini.

Lenin'in şiddetin **karşısında** olduğunu söylemek gibi bir ahmaklık yapmayacağım elbette. Lenin şiddetli bir ayaklanmadan yanaydı; tıpkı 1917 Haziranında devrimin barışçı gelişmesini savunduğu gibi. Koşullara göre birini ya da ötekini savunurdu. Ama düşüncesinin değişmez olduğu bir nokta vardı: Devlet makinası **bütün** durumlarda **yıkılmalıdır.**

Devrime ulaşılmasını sağlayacak yollar bir dereceye kadar raslansaldır; önceden tartışılması boşuna olan bir olaylar dizisine bağlıdırlar. Devrimci oluşumun mükemmelliğinin göstergesi tek başına dökülen kanın miktarı olamaz. Devrimin aslî sorunu olan, kaçınamayacağı **yıkma olayı** (ki bunun için şiddet tek başına yeterli bir güvence olamaz), kitlelerden **ayrı** ve onlara **karşı** bir iktidar olarak burjuva devletinin yıkılmasını ve bunun yerini **yeni tip** bir iktidarın almasını ifade eder. Aslî sorun budur.

Lenin, eski devlet makinasının yıkılması gerektiğini, çünkü burjuva devletinin iktidarın kitlelerden **ayrılmasına,** onların iktidardan **yoksun kılınmalarına** dayandığını söyler. Kapitalist toplumda demokrasi, en iyi halinde bile «kapitalist sömürünün çizdiği dar sınırlar içinde kalmaktadır». «Nüfus çoğunluğunun toplumsal ve politik faaliyetlere katılması engellenmektedir.» Burjuva devletinin tüm mekanizmaları, «yoksulları politikadan uzak tutan, dışlayan ve onları demokrasiye aktif

olarak katılmaktan alıkoyan»[2] kısıtlamalardan ibarettir. Bu tip devleti koruyacak olan bir sosyalist devrim, kitlelerle iktidar arasındaki **ayrılığı,** onların **bağımlılığını** ve boyun eğmişliklerini de canlı tutar.

Üretim araçlarının toplumsallaştırılması, eğer sermayenin yönetiminden kurtuluş, toplumun kendi kendisinin efendisi haline gelip üretici güçleri kendi bilinçli ve planlanmış denetimi altına alması demek oluyorsa, böyle bir ekonomik kurtuluş ancak üretenlerin kendi insiyatifleri ve özyönetimleri eksenine dayalı bir politik biçimle mümkün olabilir.

İşte burada **Devlet ve Devrim**'in gerçek temel temasıyla karşılaşıyoruz. Burjuva devlet makinasının yıkılması, alevler içindeki İçişleri Bakanlığı, barikatlar demek değildir. Tüm bunlar olabilir, ama aslî sorun değildir. Devrim için aslî olan, emekçi sınıfları iktidardan ayıran diyaframın yırtılması, emekçi sınıfların kurtuluşa ve öz belirleyiciliğe kavuşmaları, iktidarın doğrudan doğruya halkın eline verilmesidir. Marx, Paris Komünü'nün, «İşçi sınıfının yalnızca varolan devlet makinasını ele geçirip onu kendi amaçları için kullanamayacağını» kanıtladığını söylemiştir. Yapamaz; çünkü sosyalist devrimin hedefi, «bürokratik - askerî makinayı bir elden ötekine geçirmek»[3] değil, iktidarı doğrudan doğruya halkın eline vermektir. Bunun için de sözkonusu makinanın paramparça edilmesi gerekir.

Bu birkaç satır en ciddî değinmeyi gerektirir: Sosyalist devrim askerî - bürokratik makinayı «bir elden ötekine» geçirmekle yetinemez; askerî - bürokratik devlet makinasının yıkılması Marx'a göre, «her gerçek halk devriminin önkoşuludur» ve Lenin bir «halk devrimi»nin, «halk kitlesinin, çoğunluğunun, zulüm ve sömürü altında ezilen en alt düzeydeki toplumsal tabakaların bağımsızca ayaklanıp bütün bir devrim sürecine **kendi öz** isteklerinin, yıkılmakta olan eski toplumun yerine kendi kollarıyla bir yeni toplum kurmak üzere **kendi** girişimlerinin damgalarını vurdukları»[4] bir devrim olduğunu söyler.

Pasajın mantığı açıktır. Eski makinanın yıkılması demek, burjuva devletinin demokrasiye koyduğu sınırların yıkılması demektir. «Dar, kısıtlı» demokrasiden, tam demokrasiye geçişi ifade eder. Ve Lenin, «tam demokrasinin eksik demokrasiden nitelikçe farklı» olduğunu belirtir. Biçimsel olarak yalnızca bir nicelik değişikliği gibi görünen olayın ardında, «belirli kurumların yerini temelde farklı bir düzene ait başka kurumların alması»[5] yatmaktadır.

Kautsky'ye karşı yürütülen polemiğin belirleyici önemi burada da kendini gösterir. Kautsky'yle olan bu çatışmanın önemi, Lenin' den sonraki işçi hareketi deneyinde sorunun özü olan bir ikilemi ortaya çıkarmasından ötürüdür. Kautsky iktidarın ele geçirilmesini istiyor, ama devletin yıkılmasını istemiyordu. Gerekli olan, zaten varolan devlet makinasına basitçe elkoyup onu kendi amaçlarımız doğrultusunda kullanmaktır, diyordu Kautsky. İki formülün farklılıkları üzerinde duran birî, masum terim farklarının ardında çok daha önemli ve derin bir farklılaşma bulacaktır. Lenin için devrim, iktidarın bir **sınıftan ötekine** geçirilmesinden ibaret değil, fakat aynı zamanda **bir iktidar tipinden bir başka iktidar tipine** geçiştir: Lenin'de bu ikisi birbirinden ayrılmaz, çünkü iktidarı ele geçiren işçi sınıfı aynı zamanda kendini yöneten işçi sınıfıdır. Öte yandan Kautsky için iktidarın ele geçirilmesi, **yeni bir iktidarın** inşası anlamına gelmez; işçi sınıfını **temsil eden,** fakat kendileri işçi sınıfından olmayan politik kadrolar **eski** iktidarı kullanabilmeye terfi edeceklerdir yalnızca, Lenin için sosyalizm, kitlerin kendi kendilerine hükümet etmeleridir: Sosyalizmde «nüfusun **çoğunluğu,** yalnızca oylama ve seçimlerde değil, **fakat her günkü faaliyetlerin yönetilmesinde de bağımsız** bir rol alacak düzeye yükselecektir». «Sosyalizmde **herkes** yönetecek ve giderek kimsenin yönetmemesine alışacaktır.»[6]

Kautsky'ye göre sosyalizm, **kitleler adına** iktidarın kullanılmasıdır. Lenin'e göre sosyalist devrim eski devleti yıkmak zorundadır, çünkü sosyalist devrim **yönetenlerle yönetilenler arasındaki farkı** ortadan kaldırmak zorundadır. Oysa Kautsky'ye göre, devlet ve onun bürokratik aygıtının yıkılmaması gerekir, çünkü bürokrasi, başka bir deyişle yönetenlerle yönetilenler arasındaki fark, yokedilemez, her zaman varolacaktır. Lenin için devrim tüm efendilerin sonu demektir, ama Kautsky için yeni bir efendinin gelişidir.

Tekrar ediyorum, Lenin'in bu polemiği yönelttiği Kautsky, halen bir Marksistir ve sınıf devleti kavramına sıkı sıkıya sarılmıştır. Şüphesiz, politik bakış açısından katı bir **uvriyerizm** vardır, İkinci Enternasyonal Marksizminin tümünde olduğu gibi Kautsky'de de sınıfsal konum kavramı öylesine katıydı ki, çoğu zaman kapalı bir birlik anlayışına dönüşüyordu. Lenin'in Plekhanov'a muhalefet ederken Marx'ın «halk devrimi» kavramı üzerine yazdıkları kolayca Kautsky'ye kadar uzatılabilirdi.

Katı sınıf konumu kavramı bir yana Kautsky'nin **iktidar** hakkındaki düşünceleri, onda sonraları göreceğimiz gelişmelerin tohumunu daha o zamandan taşıyordu. Yıkılması gerekmeyen, fakat ele geçirilip istenen amaçlar doğrultusunda kullanılabilecek bir devlet, parçalanmayacak, fakat «bir elden ötekine» geçirilecek askerî - bürokratik makina düşünceleri, sınıf yapısından **kopuk** bir devlet kavramının olgunlaşmamış halidir. Böyle bir devlet, teknik veya «tarafsız» bir aygıt, onu denetleyene ve kullanana bağlı olarak iyi veya kötü şeyler yapabilecek bir araçtır.

İktidarın yıkılmasını ve dönüştürülmesini içermeyen basit ele geçirme teorisi, **sınıflar - üstü** devlet teorisinin tohumlarını taşır. Belki de daha yerinde bir deyişle, iki aşırı kutup arasında, yani devrimi ve sosyalizmi belirli **politik kadroların** (parti bürokrasisinin) iktidara terfi ettirilmeleri yolunda bir zorunluluk olarak gören, kayıtsız bir öznelcilikle, sınıflar - üstü devlet kavramı arasında mekik dokumayı ifade eder. Birinci kutup Rakosi - tipi olarak bilinen rejimi ortaya çıkarır: Resmî emirle kurulan «proletarya diktatörlüğü»; diktatörlük bundan sonra zaman içinde giderek evrim geçirip başka bir kavram halini alabilecektir... «Bütün halkın devleti». İkinci kutupta ise sosyal - demokrat bürokrasinin, geleneklere fazla bağlı önderlerini görürüz: Scheidemann'lar, Leon Blum'lar, Mollet'ler ve Wilson'lar vardır bu kutupta. Bu adamların hepsi de burjuva devletine hizmet ederler ve hizmet ettikleri içindir ki, böylece **tüm** toplumun çıkarlarına, «genel» ve «ortak» çıkarlara hizmet ettiklerine inanırlar.

Politik mücadelemizin hedefi, «parlamentoda çoğunluğu kazanıp devlet iktidarını ele geçirmek ve parlamentoyu hükümetin efendisi haline dönüştürmektir.»[7] diye yazar Kautsky. Parlamento —şüphesiz— şimdiye kadar hep varolmuştur, bundan böyle de varlığını sürdürecektir, zaten varolmalıdır da. Sınıflardan bağımsız olması bir yana, tarihî dönemlerden de bağımsızdır parlamento. Bu artık sınıflar - üstücülüğün doruğudur. Kautsky'nin (ve onun günümüzdeki taklitçilerinin) formülü, parlamenter rejimin, burjuva toplumunun sınıfsal yapısına herhangi bir yoldan bağlı olabileceğini, bir varsayım olarak bile kabul etmez. Bu formül, Marx'ın modern temsilî devlete yönelttiği eleştiriyi, silinmiş bir karatahta haline sokar. Üstelik, parlamenter rejimin herhangi bir sınıf özelliği taşıdığını kabullenmemeye her an hazır olduğundan, eleştirisini rejimin kendisine değil de, onun suistimali hallerine yöneltir. Rejimin **kendisinde** bir şey görmez; seçim hileleri, **transformismo, sotto-governo,** v.b. olaylardır.[8]

Togliatti'nin de öngörmüş olduğu «gerçek parlamento»yu, «ulusun gerçek aynası»nı korumak için, sözkonusu «kural - dışı»ların üzerinde önemle durur: «Yaşlı tilkiler»in düşleyebileceği biricik ütopya budur.

Parlamentoda çoğunluğu sağlamak ve parlamentoyu hükümetin efendisi haline dönüştürmek. Kautsky için belirleyici soru, **parlamentoda** denetimin kimde olduğudur; yani parlamentonun politik kadrosunda, radikal de olsa, basit bir değişiklik yalnızca. Daha ileri gitmek mümkün ve zorunludur, asıl sorun yönetenlerle yönetilenler arasındaki farkı ortadan kaldırmaktır... Kautsky böyle bir şeyi düşleyemez bile. Onun formülü, «hükümetin efendisi» olan parlamentodur. Lenin'in formülü ise «parlamentonun efendisi» olarak halkı gösterir; yani parlamentonun bu türden bir baskı altına alınmasını öngörür.

Parlamenter sistemin bu Leninist eleştirisini çok iyi kavramalıyız. Bu ilkel ve sekter bir eleştiri değildir, Bordiga'nın parlamentoyu bir «hile», politik demokrasiyi bir «hile» olarak niteleyen kısır eleştirisine benzemez. Bordiga'nın eleştirisi Komünist geleneklerde tarihî bir egemenlik kurmuş bir eleştiridir. Ne var ki, bu kısır eleştiri liberal demokrasinin sınıf analizini yapmayı başaramamış, onun büyümesinin, kapitalist sosyo - ekonomik düzene olan organik bağımlılığını kavrayamamıştır.

Parlamentoyu ve modern temsilî devleti, sanki bunlar yönetici sınıf tarafından bilinçli olarak halkı aldatmak için «icat edilmiş» kurumlarmış gibi (tıpkı Voltaire'in dinin papazların bir icadı olduğunu söylemesi gibi), bir takım öznel terimlerle suçlar. Stalin döneminin ve bugüne kadar uzanan Stalin sonrası dönemin politik döngülerinin deneyini yakından etkileyen, sosyalist toplumda **demokrasi** ve **iktidarın yapısı** sorununa karşı uyanan mihilist saygısızlığın bu eleştirilen doğmuş olduğu hatırlanırsa, onun yüzeyselliği ve kısırlığı daha iyi anlaşılabilir. Oysa **Devlet ve Devrim**'de Lenin'in parlamento eleştirisi ilk kez olarak, Marx'ın modern temsilî devlet eleştirisini anahtarıyla yerli yerine koymaktadır. (Lenin'in kendi düşüncesinde de ilk kez olmaktadır bu; ve onun politik teoriye kesinlikle en büyük katkısı sayılan **Devlet ve Devrim**'inin belirleyici önemi de buradan ileri gelir.) O kadar ki, politik pratik düzeyinde **Devlet ve Devrim** Lenin'in ilk kez olarak Sovyet'in özgünlüğünü keşfetmesine tekabül eder. (Sovyet'in ilk olarak 1905 Devrimi'nde ortaya çıktığına bakılırsa, Lenin uzun zaman bunu anlamayı başaramamıştır.) **Devlet ve Devrim** politik teori düzeyinde de Lenin'in, «proletarya diktatörlüğünün» partinin diktatörlüğü demek olmadığını keşfetmesine tekabül eder. Proletarya diktatörlüğü Paris Komünü'dür; yani Lenin'in ta 1917'nin ilk aylarına kadar «burjuva demokratlığının» aşırı bir biçimi olarak nitelediği Paris Komünü.

İki bakış açısı arasındaki fark, son derece köktendir. Birincisinde, parlamentonun eleştirisi giderek **demokrasinin** eleştirisi haline dönüşmektedir. Lenin'de ise tam tersine, parlamentonun, yani **liberal** veya **burjuva** demokrasinin eleştirisi, parlamentonun **anti-demokratik** yapısının eleştirisidir. Bu eleştiri, «tam» demokrasi, sovyetlerin demokrasisi, yani sosyalist demokrasi adını almaya hak kazanmış tek demokrasi lehine yapılmaktadır.

Marksist literatür, Marx'dan bu yana, ciddiyet bakımından **Devlet ve Devrim**'deki parlamento eleştirisiyle karşılaştırabilecek başka hiçbir eser tanımamıştır. Lenin'in eserine baştan sona can veren o derin demokratik anlayış, bu derece yaygın olarak başka hiçbir metinde görülemez. Zorunlu temsilcilik, temsilciliğin temsil edilenler tarafından her an geri alınabilmesi, «parlamenter **değil**, çalışan, aynı zamanda hem yürüten, hem yaşayan bir yapıya» duyulan istek ve bu yapıdaki temsilcilerin «çalışmak, kendi yasalarını kendileri yürütmek, sonuçlarını gerçek hayatta sınamak ve hesabını doğrudan doğruya temsil ettiklerine vermek zorunda»[9] oluşları; tüm bunlar parlamentonun «reforma» uğratılması değildir şüphesiz. (Parti bürokrasisi sayesinde bazı küçük yerel fraksiyonlar bunu böyle sanırlar, bu yüzden de Lenin'i parlamentarizmle suçlarlar, ama bu açıklama, onların suçlamalarıyla «uyuşmaz».) Bu, parlamentonun baskı altına alınması, onun yerine «konsey» veya «sovyet» tipi temsilci organların konmasıdır. Yine Lenin'in sözleriyle ifade edecek olursak, «belirli kurumların yerini temelde farklı bir düzene ait başka kurumların almasıdır.»

Devletin yıkılması ve yerini «proleter demokrasiye» ait kurumların, yani emekçilerin kendi özyönetimlerinin alması... Lenin'in düşünce çizgisi öylesine kesindir ki, buradan kalkarak en ileri sonuçlara varmakta bir an bile duraksamaz: Sosyalist devlet —sosyalizmin (yani Komünist toplumun ilk aşamasının) halen bir devlete ihtiyaç duyduğu gözönüne alınarak— burjuva devletin bir kalıntısıdır. Hiçbir kapitalist, hiçbir sınıf kalmadığında ve dolayısıyla herhangi **bir sınıfın baskı altına alınması** gerekmediğinde devlet de yokolacaktır. Ama şimdi, «fiilî eşitsizlik doğuran burjuva nitelikli hukukun»[10] korunması gerektiğinden (yani «herkese ihtiyacına göre» ilkesi yerine, «herkese emeğine göre» ilkesi geçerli olduğundan) devlet henüz tümüyle yokolmamıştır. Çünkü daha ilk aşamasında «Komünizm ekonomik olarak yeterli olgunluğa **erişemez**, kapitalizmin geleneklerinden veya izlerinden bütünüyle **kurtulamaz**». Bundan türeyen ilginç olgu da şudur ki, Komünizm ilk aşamasında «burjuva hukukunun dar ufkundan» sıyrılamaz. «**Tüketim** mallarının paylaşımına ilişkin burjuva hukuku, kaçınılmaz şekilde, **burjuva devletin** varlığını öngörürler.» (Çünkü hukukun korunmasını gözetecek bir baskı aygıtı olmaksızın, hukuk hiçbir anlam taşımaz.) Lenin buradan şu sonucu çıkarır: «Komünizmde burjuva hukuku ve burjuvazisiz burjuva devleti bir süre yaşarlar.»[11]

Gördüğümüz gibi, sosyalizmin gelişme düzeyinin buradaki ölçüsü, demokrasinin gelişme düzeyidir. Devletın yokolması olayı geliştikçe ve kitlelerin özyönetimleri genişledikçe, Sosyalizmden Komünizme geçiş yolunda ilerleniyor demektir. Komünizm, Volga - Don kanalı, artı, devlet anlamına gelmez. Komünizm «ormandaki ağaç kümelerinin siperi», artı, polis, toplama kampları ve bürokratik kaadir-i mutlaklık değildir. Lenin'in kavramı başkadır. Ama bu kavram bugün hâlâ yalnızca bir **kavram** olduğundan, bütün tabuları reddetmeli ve açık konuşmalıyız.

**Devlet ve Devrim** 1917 Ağustos ve Eylül'ünde, devrim yükseldiği sıralarda yazılmıştı. Lenin'in yazılarının hiçbiri «düş ürünü» değildir. Hele **Devlet ve Devrim** hiç değildir. Lenin'in bunu yazmaya koyulması, sürmekte olan devrim sırasında, atılacak adıma karar vermek içindir. Lenin gerçekçiydi, «ilhamlara» ve anın politikasının esinlediklerine güvenmez, ne yaptığının tümüyle bilincinde olarak gözünü eyleme dikerdi. İşte **Devlet ve Devrim** böyle bir anda, böyle bir adam tarafından yaratıldı. Oysa bugün, Lenin'in sosyalizm **kavramı** ile günümüzde varolan sosyalizm arasındaki fark, tıpkı dağdaki vaiz ile Vatikan arasındaki fark gibidir; bunu görmek için çevremize şöyle bir bakınmamız yeter.

Kabul etmemiz gereken cevap —ama iyi düşünerek, sakince ve dramatize etmeden vermemiz gereken cevap— hepimizin bildiği cevaptır: Bugün sosyalist dediğimiz ülkeler, yalnızca mecazî anlamda öyledirler. Bunlar **artık, kapitalist olmayan** ülkelerdir. Bu ülkelerde temel üretim araçlarının hepsi millîleştirilmiş, devletleştirilmiş, ama **toplumsallaştırılmamıştır;** bu da farklı bir olaydır. Bu ülkeler dünya emperyalist zincirinin kırılmış halkalarıdır (ve şimdiye kadar bu zincir hep en zayıf halkasından kırılmıştır). Bu Çin için de, «halk demokrasileri» için de, Sovyetler Birliği için de geçerlidir. Bu ülkelerin hiçbiri gerçek sosyalist değildir, olamazlar da. Sosyalizm ulusal bir olay değil, dünya çapında bir oluşumdur. Bu muazzam oluşum —ki bugün dünya kapitalist sisteminin parçalanışının tümüyle üstündedir— her gün yaşadığımız bir olaydır ve bu oluşumun büyüklüğüne bakıldığında, onun yalnızca bir gün içinde limana ulaşmasının imkânsızlığı görülür. Oluşum herkesin gözleri önünde gerçekleşmektedir. Ancak sosyal - demokrasinin yarı kör «taşkafalılığı», eyerde her zaman kendisinin oturacağından öylesine emindir ki, kendini bu oluşuma kaygısız kalma lüksüyle ödüllendirebilmektedir. Bu sosyal - demokrat kuruntusu, **Devlet ve Devrim**'in artık gününü doldurmuş olduğunu düşünebilecek başkalarının da varacakları noktadır. Günümüze bu kadar uyan ve ilgili olan çok az yazı vardır. Hayır, Lenin zamanını doldurmamıştır. Ulusal sosyalizm, «sosyalizmin tek ülkede inşası»... zamanı dolan şeyler bunlardır. Komünizm «yerel bir olay olarak kalamaz» demiştir Marx: «Proletarya ancak dünya tarihi içersinde bir düzlemde varolabilir, tıpkı komünizm gibi onun eylemi de ancak dünya tarihi çapında olursa varlığını sürdürebilir.»[12] ■

[1] V. İ. Lenin, «Devlet ve Devrim», Üç Ciltte Seçme Eserler, Cilt II, s. 395.

[2] *Aynı yerde*, s. 371 - 372.

[3] *Aynı yerde*, s. 330 - 331.

[4] *Aynı yerde*, s. 332 - 333.

[5] *Aynı yerde*, s. 335.

[6] *Aynı yerde*, s. 352.

[7] *Aynı yerde*, s. 397.

[8] *Transformismo*, kraşıt güçlerin ya da önderlerinin yönetici seçkinler arasında özümlendiği süreçtir; terim ilk olarak Mazzini'nin *Partito d'Azione*'sinde, Risorgimento'dan sonra kullanıldı. İtalya'da egemen olan *Sottogoverno* pratiğine göre iktidardaki parti doğrudan kendine bağlı paralel bürokratik örgütler kurarak Devlet yönetiminin kesimlerinin üzerinden atlar. En iyi bilinen örneği, eski Hıristiyan - Demokrat bakan Bonomi'nin denetlediği bir çiftçi birliği olan *Federconsorzi*'dir; bu kuruluş İtalya çiftçiliğine hükümet finansmanının ana kaynağı olarak kullanılır ve böylece çiftçilerin siyasal gücünün kalesidir.

[9] *Aynı yerde*, s. 378.

[10] *Aynı yerde*, s. 378.

[11] *Aynı yerde*, s. 381.

[12] Karl Marx, Alman İdeolojisi, Londra ve Moskova, 1965, s. 46 - 47.

ŞEYLA BENHABİB



# Metaların Fetişizmi ve ideoloji / Bilim Sorunu

Son yıllarda Türkiye'de bilim, ideoloji ve felsefe sorunlarının Marksizmin teorik içeriğini tanımlamakta ve bu içeriğin önereceği eylemi saptamada ne kadar önemli olduğunu gösteren birtakım çalışmalar yayınlanmıştır.[1] Benim de bu yazıda amacım «Metaların Fetişizmi» bölümüne eğilerek bu tartışmaya katılmaktır.

## I. GİRİŞ

**Kapital**'in birinci cildinin ilk sayfalarında karşılaştığımız «Metaların Fetişizmi» adlı bölüm, birçok okurun hayal gücünü çeliverecek nitelikte basit, fakat yakından incelendiğinde o denli de güç olduğu görülen bir tartışmadır. Marx bu bölümde hem bir toplumsal gerçeği, meta üretiminin hâkim olduğu burjuva toplumunun gerçeğini, hem de bu toplumun içinde yaşayan bireylerin bu gerçeği ne şekilde kavradıklarını saptamak istemiştir. İncelenen ikili bir olgudur: Bir yanda toplumsal gerçeğin saptanması, öte yanda bu gerçeğin o toplumun kişileri tarafından algılanma biçimi. «Metaların Fetişizmi»ni Marx kısaca şöyle tanımlar: «İnsanlar arası belirli bir toplumsal ilişki, kendi gözlerinde, şeyler arası gerçeksiz bir ilişki biçimine bürünmüştür.» (İng. 72; Türkçe 94)[2] İnsan emeğinin ürünü metalar, yaratıcıları karşısında hayali bir nesnellik kazanırlar ve bu nesnellik, giderek insanları ezen bir zorunluluk haline gelir. Tıpkı insan hayalinin yarattığı dinî kavramların, simgelerin ve görüntülerin kendilerine özgü bağımsızlık kazanmaları ve onları yaratan insanları egemenlikleri altına alıp, davranışlarını ve düşüncelerini belirlemeleri gibi, der Marx. Toplumsal ilişkilerin şeyler arası ilişkilermiş gibi gözükmeleri, kişilerin bu ilişkileri kendi davranış ve eylemlerinden bağımsız, doğal bir zorunluluğun ifadesi olarak kavramalarına yol açar. Meta üretiminin egemen olduğu bir toplumda, fetişizm olgusu ilkin, toplumsal gerçeklerin doğal gerçeklerle karıştırılmasını ve ikincisi, aynı gerçeklerin bireylerin kendi ilişkilerinden ve eylemlerinden bağımsız sanılmasını ifade eder. Toplumsal gerçek doğalmış sanıldığında, toplumun tarih süreci içinde belirlenmesi gözden kaybolmakta, tarihî gereklilik doğal zorunlulukla karıştırılmaktadır. Aynı gerçeğin yapay bir nesnellik kazanması sonucu ise, toplumu oluşturan bireyler kendi eylemlerinin ürünü olan ortak hayat karşısında yabancılaşmaktadırlar. İşte «metaların fetişizmi» bölümünün aldatıcı kolaylığı, 19. yüzyıldan beri kendisini doğal ya da toplumsal kanunlar, genellemeler ve engeller karşısında iktidarsız, çaresiz ve ufalmış sanan burjuva bireyinin duygularına açıklamış görünmesinden ileri gelmektedir. Marx'ın gençlik yazılarında ve özellikle **1844 El Yazmaları**'nda ele aldığı «yabancılaşma» (Enttaüserung) sorunu, fetişizm olgusunun analizinde yeni baştan ifade bulmuş gibidir.

Öte yanda fetişist bilinci analiz ederken Marx, toplumsal gerçek ile bu gerçeğin aynı toplumun bireyleri tarafından kavranma biçimleri arasındaki ilişkiyi de ortaya çıkarmıştır. Toplumsal gerçekle onu yaşayan, kavrayan, dile getiren insan bilinci arasındaki diyalektik ilişki, Marx'ın «critique» adını verdiği analiz tarzının özüdür.[3] Marx **Kapital**'i «kapitalist üretim tarzının eleştirel bir analizi» diye tanımlar. Marksist anlamda «eleştiri» iki ayrı teorik çalışmadan oluşur: Toplumsal gerçeğin saptanması ve bu gerçeği yaşayan, dile getiren, teorileştiren bilincin eleştirisi.

Marksist eleştiri yönteminin bu ikili özelliği Marksizmde ideoloji/bilim sorununu aydınlatmamıza şu şekilde yardımcı olacaktır: Marksist eleştiri tarzı, bir toplum biliminin yanısıra bir de **ideoloji teorisi** içerir; çünkü ideo-

loji sorunsalı toplumsal gerçekle bu gerçeği yaşayan, kavrayan bilinç, bilgi ve kuramlar arasındaki problematik ilişkiyi kapsar. Bu anlamda Marksizm geleneksel felsefede «epistemoloji» diye bilinen soruları içermektedir. En basit tanımıyla epistemoloji, insan bilinci ve bilgisiyle gerçek arasındaki ilintiyi aydınlatmaya çalışan bir uğraşıdır. Locke'tan Hegel'e uzanan modern epistemoloji geleneği şöyle sorulara cevap aramıştır: İnsan bilinci dış gerçeğin bir yansıması mıdır? Gerçeği her tanımlayışımızda insan bilincinin ürünü olan, dil, kavram ve simgeleri kullandığımıza göre, bilinç dışında kalmış bir gerçekten söz etmek mümkün müdür? Bilginin doğruluk ya da yanlışlığını nasıl saptarız? Fakat Marksizm epistemolojiyi geleneksel felsefede tanımlandığı şekilde devam ettirmemiştir. İleride göreceğimiz gibi (Bkz. II bölüm, Lukacs ve historisist epistemoloji) Marksizm, bilincin gelişim ve yeterliliğini toplumsal dünyanın oluşum süreci çerçevesinde ele alır. Bilgiyi soyut ve tarih dışı bir öznenin konumu açısından inceleyen geleneksel epistemolojiyi böylece aşar.

Marksist tartışmalarda sık sık sözü edilen ideoloji/bilim ayrımı da, yukarıda açıkladığımız anlamda epistemolojik bir ayrımdır. İdeoloji belli şekillerde gerçeği saptıran, yalanlayan ya da sahteleştiren bilinç diye tanımlanırsa, bilimi ideolojiden ayıran ve bilimin ideoloji karşısında doğruluğunu savunan epistemolojik ölçütler önerilmektedir. Bilim yöntemi dolayısıyla mı ideolojiden ayrılır? Yoksa bilim kendi oluşum ve geçerliliğini belirleyen tarihî koşulların bilincine vardığı için mi ideolojiyi aşmıştır? Ya da bilim yanlış bilincin sistematik eleştirisi olarak mı tanımlanacaktır?

«Metaların Fetişizmi» bölümünde ileri sürülen ideoloji anlayışını ve bu anlayışa tekabül eden Marksist bilim kavramını üç ayrı epistemolojik görüş halinde sunacağım. Marksist felsefe ve yöntem sorularını aydınlatmak üzere fetişizm konusuna ilk eğilen Georgy Lukacs oldu. Yazımın ilk bölümünde Lukacs'ın «historisist» epistemolojisini inceleyeceğim. İkinci olarak, Kopernikus'un doğal bilimlere getirdiği devrimden esinlenmiş bir Marksist epistemolojiyi ele alacağım.[4] Üçüncü olarak da, Althusserci epistemolojiyi tartışacağım. Bu üç ayrı görüş tarafından temsil edilen epistemolojik anlayışların Marx'ın kendi yazılarında da zaman zaman savunulduğu kanısındayım. Fakat burada amacım, metin yorumlarına girişmek değil, ideoloji/bilim sorunsalının terimlerini saptamak, çeşitli kuramsal görüşlerin tutarlı ya da zayıf noktalarını belirtmek ve böylece, zor bir konuya, kısmen de olsa, açıklık getirmektir.

## II. LUKACS VE HİSTORİSİST EPİSTEMOLOJİ

> Demek ki, metanın gizemli bir şey olmasının basit nedeni, onun içinde insan emeğinin toplumsal niteliğinin, insana, bu emeğin ürününe damgalanmış nesnel bir nitelik olarak görünmesine dayanmaktadır, üreticilerin kendi toplam emek ürünleri olan ilişkileri, onlara kendi aralarında bir ilişki olarak değil de, emek ürünleri arasında kurulan toplumsal bir ilişki olarak görünmesindendir... Burada insanlar arası belirli bir toplumsal ilişki, onların gözünde, şeyler arası gerçeksiz bir ilişki biçimine bürünüyor. **(Kapital, I,** İng. 72, Türkçe 93-94)*

Marx'tan aktardığı bu bölümü inceleyen Lukacs, «şeyleşme» (Reification, verdinglichung) sürecini öznel ve nesnel boyutlara ayırır. **(Hist. and Class-Consciousness,** s. 86 ve devamı). İnsan faaliyetinin kapitalist toplumdaki konumu sonucu, insan ürünü nesnelerin birbirleriyle ilişkilerini ve hareketlerini kapsayan ayrı bir dünya meydana gelir. Metaların kendine özgü bu dünyası ve onun yasalara göre işleyişi «pazar mekanizması» diye bilinir. Öznel açıdan, pazar iktisadının geliştiği toplumlarda kişinin eylemi kendisine yabancılaşmış bir meta halini alır. İnsan kendi faaliyetini, tıpkı bir şeymiş gibi, belli bir ücret karşılığı bir diğerine sınırlı bir sürede kullan-

* Bu pasajın Türkçe çevirisinde oldukça önemli bir yanlış vardır. İngilizce metin şöyle der: «... in it the social character of men's labor appears to them as an objective character stamped upon the product of that labor.» Türkçe çeviride şöyle yorumlanmıştır: «onun içinde, insan emeğinin toplumsal niteliğinin, insana, bu emeğin ürününe nesnel bir nitelik damgalamış olarak görünmesine dayanmaktadır». Nesnel nitelik olarak görülen, toplumsal emeğin kendisidir. Çeviri, nesnelliği emek ürünlerine ait bir sıfat olarak yorumladığından, fetişizmin esasını, yani toplumsal niteliklerin nesnelleşmesini vurgulayamamıştır.

ması için satar. İnsan faaliyetinin pazar yerinde alınıp satılan bir metaya dönüşmesi, kişinin kendi eylemini bir başkasının boyunduruğuna sokması, eylemiyle benliği arasında bütünleşmeyi kaybetmesi demektir. Bu yabancılaşma sonucu, insan kendi faaliyetine, nesnel kanunların zorunluğu altında güdülen bir şeymiş gibi bakar. **Reification,** yani şeyleşme, bir yanda belli özerkliğe sahip nesneler dünyasının yaratılmasıyla, öte yanda faaliyetlerini meta olarak alıp satan insanların, tıpkı nesneler gibi, doğal kanunların etkisi altında hareket eden şeyler olarak algılanmalarıyla belirlenir. Reification, nesneler dünyasının özerkliğe (autonomy) kavuşması, insanların ise özerkliklerini kaybetmesi demektir.

Şeyleşme sürecini öznel ve nesnel açılardan saptayan Lukacs meta kavramını temel olarak alıp, klasik burjuva felsefesini eleştirir. Klasik burjuva felsefesi (Descartes, Hobbes, Locke, Hume ve Kant), özne/nesne, doğa/tarih, özgürlük/ zorunluluk, birey/toplum gibi ikilemlerden kalkınır. Bu ikilemlerin ortak yanı, ikilemi meydana getiren ögelerin birbirlerinden yalıtılmış olarak ve birbirlerine karşıtmış gibi ele alınmalarıdır. Dolaylama (mediation) faaliyeti, yani verilen ögelerin birbirlerine olan ilintileri sayesinde kendi özdeşliklerini (identity) bulmaları, ne bilgi sürecinde, ne de gerçeğin kendisinde kavranamamıştır. Lukacs'a göre, fetişizm olgusu da, unsurların birbirlerinden yalıtılmaları sonucu ortaya çıkan sahte bir dolaysızlığın sonucudur. Lukacs Hegel'in felsefesine eğilerek «dolaylama» sorununu ortaya koyar.[5]

Hegel, özne/nesne, madde/bilinç ikilemlerini şu şekilde yıkar: Nesne, öznenin kendi çabasının birikimsel nesnelleşmesi sonucu meydana gelen bir gerçektir. Nesne, özneye özgü faaliyetin (activit, Tatigkeit) somutlaşmış şeklidir. Özne, kendi faaliyeti ve onun bir dünya halinde nesnelleşmesi sonucu kendi bilincine varır. Bilinç bir faaliyet sürecidir. Özne kendi faaliyetiyle dünyayı değiştirir ve bu faaliyetin izlerini kendinde taşıyan, somutlaştıran yeni bir gerçek yaratır. Bu süreç özneyi de bir değişime götürür, çünkü kendi faaliyetinin devinimi sonucu, özne kendinden bağımsız yeni bir dünya yaratmış ve bu dünyanın öznesi olarak bu yeni gerçeği yaşamağa başlamıştır. Hegel için, insan bilinci, dolaylama (vermittlung) faaliyetinin dinamiği sonucu gelişir. Özne, kendisini nesnelleşmiş dünyadan ayrı tanımlayamayacağı gibi, nesne de öznenin faaliyetinin tarihî birikimi olduğu için özneden bağımsız olarak kavranamaz. Özne ve nesne birbirlerinden yalıtılamazlar, kendi özdeşliklerini karşılıklı ilişkileri sayesinde bulurlar. Hegel, bu nesnelleşme sürecini bir metafor olarak ileri sürmemiştir. Sözkonusu olan, tanrının dünyayı yaratması gibi, öznenin nesneyi, bilincin de dünyayı yaratması değildir. Marx'ın **1844 El Yazmaları**'nda gördüğü gibi, Hegel tarihî ve toplumsal gerçekten, yani insanın faaliyeti ve çabası sonucu oluşan bu nesnellikten söz etmektedir.[6] Öznenin kendisini nesnelleştirdiği bir dünyada bularak kendi bilincine vardığını savunmakla Hegel, nesneyi, burjuva felsefesinde olduğunun aksine doğa olarak değil, toplumsal ve tarihî bir gerçek olarak saptamıştır. Bu yüzden geleneksel bilgi teorisinin sorunlarıyla başlayan Hegel'in **Aklın Fenomenolojisi (The Phenomenology of Mind)** adlı eseri, Batı Avrupa insanının toplumsal ve tarihî serüveniyle devam eder.

Lukacs'ın «fetişizm» ve «şeyleşme» anlayışı, Hegel'den esinlenmiş bir Marksizmin ürünüdür. Marx'ın klasik burjuva felsefesinin ikilemlerine sunduğu çözüm yolunu Lukacs şöyle özetler: Nesne (object) ancak insan faaliyetinin nesnelleşmesi sürecinde oluşmuş toplumsal ve tarihî gerçektir. Özne/nesne ikilemi yanlıştır, çünkü özne ancak kendisini nesnelleştirdiği bir dünyada kendi bilincine varır. Bu dünya toplumsal ve tarihî gerçeğin dünyasıdır, bu yüzden doğal kanunlar tarafından değil, tarihî gereklilik tarafından güdülür. Tarihî gereklilik, özgürlük/zorunluk ikilemini aşar, çünkü tarih hem zorunluğu hem özgürlüğü, insan faaliyetinin yaratıcı gücünü ve bu yaratıcılık sonucu meydana gelen nesnel gerekliliği kapsar. **Praksis** sonucu dünyayı değiştiren insanlar, bir ikinci doğa olarak tanımlayabileceğimiz tarihi yaratırlar. Elbette birey kendini, insan faaliyetinin birikimsel nesnelleşmesi sonucu ortaya çıkmış bu toplumsal ve tarihî dünya karşısında bulur ve bu gerçeği kendisini zorlayan bir veri olarak görür, çünkü tarih sürecinin öznesi tek birey değildir. Bu özne, ancak birey/toplum ikilemi aşıldıktan, ve birey, başka insanlarla toplumsal

ilişkileriyle tanımlanmış kişi olarak anlaşıldıktan sonra saptanacaktır. Tarih sürecinin öznesi, ne birey ne de bireylerin dışında, onlardan soyutlanmış «toplum» diye kollektif bir varlıktır. Tarih sürecinin öznesi çeşitli toplumsal ilişkilerin içinde maddî hayatlarını üreten, ve bu üretim sonucu hem kendilerini, hem de içinde bulundukları ilişkileri değiştiren insanlardır.

Fetişizm olgusu **praksis** sürecini gizler. İnsanlar arası ilişkilerin şeyler arası ilişkiler biçimine bürünmesi sonucu, toplumsal ve tarihî gereklilik doğal zorunluluğa indirgenir. Kendi faaliyet ve hayatları karşısında yabancılaşmış bireyler, toplumsal gerçeği kendi ortak çabaları sonucu meydana gelmiş bir eser olarak göremezler. Fetişist bilinç, tarihî ve toplumsal gerçeği oluşturan eylem ve ilişkileri unutturmuş, aynı gerçeği bir veri olarak kabul ettirmiştir. Metaların fetişizmi ancak nesnelleşmiş dünyanın gerisinde yatan ve onu meydana getiren insan faaliyeti meydana çıkarıldığında aşılacaktır. Lukacs için, **praksis,** hem toplumsal dünyayı **oluşturan** eylem tarzı, hem de bu dünyayı **kavramakta** kullandığımız epistemolojik kategoridir.

Klâsik burjuva felsefesi, **praksis** sürecini kavrayamadığı için, birey/toplum, tarih/doğa gibi ikilem ve çelişkilere düşmüştür. Bu felsefe kapitalist toplumda yaşayan bireylerin fetişist bilincini teorileştirmekten öteye gidememiştir. Burjuva felsefesinin hatâları zorunlu hatâlardır, çünkü burjuvazinin sınıf bilinci fetişist ikilem ve çelişkileri aşamaz. Bunlar burjuvazinin yarattığı toplumsal gerçeğin kendisinde yeralan ikilem ve çelişkilerdir. Örneğin, toplumsal düzenin doğal kanunlar altında işlediğine inanan burjuva düşüncesine göre bireyin özgürlüğü ancak bu kanunların dışında kalan bir alanda ifade bulmaktadır. Kapitalist toplumda pazar mekanizmasını akılcı bir işleyişe sokmak, pazarın gelişim ve devinim sürecini anlaşır bir yöne doğru gütmek eğilimleri vardır. Öte yanda, kapitalist rekabet ve bireysel özgürlük, ancak bu sürecin tamamen yayılmaması ve «kişinin fendinin pazarı yenebilmesi» imkânının devam etmesiyle mümkündür. Kapitalist toplumda bireysel özgürlük raslantı ve kaderin akışına bırakılır. Kanun, akla uygunluk ve anlaşılabilirlik demek olduğuna göre, ancak toplumsal kanunların dışında ifade bulabilen bireysel özgürlük anlaşılmaz bir gerçek oluvermektedir.[7]

Lukacs'ın bu önerileri karşısında sormamız gereken bir soru vardır: Lukacs ne gibi epistemolojik öncüllerden kalkarak, toplumsal gerçeğin bir cephesi olan meta ilişkilerinin düşünce ve bilinç düzeylerinde tüm çelişkileriyle yansıtıldığını ileri sürebilir? Klasik burjuva felsefesinin ve çağdaş toplum bilimlerinin burjuvazinin «sınıf bilincini» yansıtmaları ne demektir? Toplumsal gerçeğin çelişkileri, bilgi ve bilinç sürecinde yansıyorlarsa, gerçek ile bilinç ve bilgi arasında epistemolojik bağ ne olmalıdır?

Lukacs epistemolojisinin ilk tezini şöyle özetliyelim: Nesne, tarihî ve toplumsal **praksis** süreci içinde belirlenen bir gerçektir. Toplum bilimlerinin nesnesi tarih içinde oluşmuştur.

> Marx'ın klasik iktisada karşılığı, iktisadın tarihî bir eleştirisini önermektir. Bu eleştiri, toplumsal ve iktisadî hayatın şeyleşmiş faaliyetler bütününü (the totality of reified activities) insanlar arası ilişkilere indirger (reduces); **History and Class Consciousness,** 49.)

**Tarih ve Sınıf Bilinci**'nde Lukacs'ın savunduğu epistemolojik model, nesnenin tarihî ve toplumsal bir gerçek oluşu özelliklerine dayanır. Praksis, öznenin kendisini tarih süreci içinde nesnelleştirerek yeni bir gerçek yaratması ve bu yarattığı gerçek içinde kendini kavraması demektir. Toplum ve tarih bilimleri, şimdiki zaman açısından sonuç gibi görünen bu verinin gelişim sürecini araştırmak zorundadırlar. Fakat bu gerçek, süregelmiş ve geleceğe uzanan bir süreç boyunca yeniden değişeceğine göre, değişen ve gelişen bir nesneyi kavrayan bilgi tarzları da, tarih boyunca değişecek ve gelişeceklerdir. Bilgi nesnesinin tarihî gelişimi, bilginin kendi tarihî gelişimine paraleldir. Lukacs historisizminin ikinci tezi şudur: Tarihî bir gerçeğin, tarih tarafından koşullandırılmamış bir bilgisi mümkün değildir. Tarihî ve toplumsal gerçeği algılayan bilgi ve bilinç tarzları da tarih tarafından şartlandırılmışlardır. Aristo'nun toplum hakkında ileri sürdüklerini Marx'ın görüşlerinden ayıran, bu süre içinde toplumun tarihî gerçeğinin değişmiş olması ve bu değişimin insan bilgisi üstündeki etkisidir.[8]

Nitekim, aktaracağımız şu bölüm de, Marx toplumun tarihî gelişim süreciyle bu sürecin algılanması arasında doğrudan bir ilinti kurmaktadır:

> İnsanın toplumsal hayat biçimleri üzerindeki düşünceleri ve bu biçimlerin bilimsel analizleri, bunların fiilî tarihî gelişimlerine **tamamen ters düşen** bir yol izler. İşte **post festum önünde hazır duran** gelişme süreci sonuçlarıyla başlar (Türkçe 97; Ing. 75)

Önemli olan, bilimsel analizin toplumsal hayat biçimlerinin gelişmesinden sonra yer alması, sonuçtan başlayarak kaynağa dönmesi değildir. Bilimsel analizin yönü, kaynaktan sonuca, sonuçtan kaynağa doğru da olsa, bilgi ve bilimin gelişim süreciyle toplumsal hayatın gelişimi arasında **doğrudan** ve **dolaysız** bir ilinti kurulmuştur. Historisit epistemolojinin temelini de bu görüş meydana getirir.

Lukacs epistemolojisinin öncülerini şöyle özetleyelim: 1. Nesne, tarihî ve toplumsal gerçek olarak tanımlandığına göre, bilinç ve bilgi ile gerçek arasında bir yansıtma **(wiederspiegelung, reflection)** ilişkisi yoktur. Bilinç toplumsal gerçeğin yarım bir ögesidir. Tarihî ve toplumsal gerçek onu yaşayan bireylerin bilinci dışında yer almaz.[9] 2. Burjuva felsefesinin ve toplum bilimlerinin hatâsı, bu gerçeği bir veri olarak kabullenip, bu verinin süreç içinde belirlenmesini ve her **verinin** bir **sonuç** olduğunu görmemeleridir. 3. Toplumsal gerçeği veri olarak kabullenip aşamadıklarından, burjuva toplumunun ikilem ve çelişkileri, teorik bilgi sürecinde de sürdürülmüştür. Klasik burjuva felsefesinin ve toplum bilimlerinin çelişkileri, nesnenin kendisinde yer alan çelişkilerdir. 4. Toplumsal gerçek ile o dönemin teorik çalışmaları arasında böyle dolaysız bir ilinti olduğuna göre, bilim (wissenschaft, science), bilinç (Bewulsstsein, consciousness) ve felsefeyi ayırdeden öncüller kesin değildir. Teorik çalışmanın tümü, tarihî bir dönemin genel toplumsal bilincine indirgenebilir. Bu son teziyle Lukacs, ampirik bir ideoloji teorisinin hatâlarına düşer, çünkü tarih süreci ile teorik çalışma arasında doğrudan ilişki kurmuş ve bilgi sürecinin nesneyi değil de, nesnenin (toplumsal ve tarihî gerçek) bilgi sürecini belirlediğini savunmuştur.

Lukacs bayağı-Marksizmin Madde (Materie, matter) ile bilinç (Bewusstein consciousness) arasında yaptığı katı; ayrıma, ve maddenin bilinci belirlediği (Bestimmen, determine) iddiasına karşıdır. Bu amaçla Hegel'e ve Marksizmın idealist kaynaklarına dönmüştür. Maddenin bilinci belirlemesi ilkesini, Lukacs, **Alman İdeolojisi**'nde savunulan ilkelere uygun olarak yorumlar. **Alman İdeolojisi**'nde «Bilinç hiçbir zaman bilinçli varoluştan başka bir şey değildir, ve insanların varoluşu onların gerçek hayat sürecidir» denir.[10] Bilincin tarihî ve toplumsal konum tarafından belirlendiği tezi, Lukacs'ın «gerçek hayat sürecini», toplumsal ve tarihî hayat olarak yorumlamasına dayanır. Lukacs historisizmindeki doğruluk payını şöyle özetleyebiliriz: Bir toplumda yaşayan bireylerin kendi tarihî konumları ve toplumsal hayatları ile ilgili düşünce ve inançları o toplumsal gerçeğin bir cephesidir. Bu düşünce ve inançlar kendiliğinden gelişmiş bir bilinç tarzı meydana getirirler. İdeoloji toplumsal gerçek hakkında kendiliğinden gelişmiş ve bireylerin o toplumdaki konumlarına uygun bilinçleridir. İdeolojik bilinci kendi içinde tutarlı bir inanç sistemi ya da dünya görüşü olarak ifade etmek teorisyenin katkısıdır. Lukacs bu yüzden «tipik» bilinç (typical and imputed consciousness) kavramını kullanır.

Bu ideoloji anlayışında gerçeklik payı kabul edilse bile, kendiliğinden gelişmiş genel toplumsal bilinç ile felsefe ve toplum bilimleri gibi özgül teorik çalışmalar arasında ayrım yapılması gerektiği açıktır. Meta üretiminin hakim olduğu bir toplumdaki bireylerin yaygın bilincini, Adam Smith ya da Ricardo'nun teorileri, Kant'ın felsefesi ve Weber'in toplum bilimleriyle karıştırmamak gerekir. Bütün sahteliğiyle yaşanan toplumsal gerçeğin, bu gerçeği akıl yoluyla kavramak üzere geliştirilmiş teorik çalışmaları da nasıl belirlediğini açıklamak gerekir. Lukacs'ın yanlışı indirgemeci (reductionist) ve mekanik bir ideoloji anlayışından kopmak isterken, genel toplumsal bilinçle teorik çalışma arasında ayırım yapmaması ve ampirik bir ideoloji anlayışına sapmasıdır.

Lukacs'ın en zayıf ve eksik düşünceleri Marksizmi diğer teorik sistemlerden ayırdeden kıstasları tartıştığında ortaya çıkmaktadır. Lukacs'a göre Marksizm, toplumsal gerçeğin

praksis sonucu meydana gelişini kavrayan ve kendi geçerliliğinin tarihî koşullarının bilincine varmış bir bilimdir. İdeolojik olmayan bilim ve felsefe, der Lukacs, tarihin bütünselliğini ve kendilerinin tarih içindeki konumlarını bu bütün açısından kavramışlardır **(Hist. and Class - Consciousness,** 51 - 54) Marksizm, tarihin belli bir döneminde, tarihin bütünselliğinin bilincine varabilmiş ve bilincin tarih içinde oluştuğunu anlamıştır. Bu anlayış kendi kendinin bilincine varmak diye de tanımlanır. Yani tarihin akışı içinde, tarihin bütününü aydınlatan özel bir konum oluşmaktadır. Bu özel konum burjuvazinin kurduğu toplum düzeni tarafından sağlanmıştır. Toplumsal gerçeğin praksis süreci içinde oluşumu düşüncesi, ancak kapitalist üretim tarzının bütün topluma yayılıp, bütün toplumu tarih süreci içine soktuğunda belli olur. Kapitalist pazar mekanizması kapitalizm öncesi ilişkileri yıkar ve pazar düzeninin toplumun en ücra köşelerine yayılmasını sağlar. Kapitalist düzen bütün toplumu tarih süreci içine soktuğundan, epistemolojik açıdan **praksis** düşüncesinin doğmasını mümkün kılar. Fakat, gördüğümüz gibi, tarihin bütünselliğini kavrayış, kapitalizmin toplumsal aşamaları sonucu mümkün kılındığı halde, kapitalizm, insanlar arası ilişkileri pazar yerinde nesneler arası ilişkilere indirgediğinden, burjuvazinin sınıf bilinci pazar sürecinin nesnel koşulları karşısında kendi çaresizliğini ifâde etmekten öteye gidemez. Oysa proletarya kendi emek gücünü meta olarak alıp satmak zorunda olduğu için, toplumsal nesnelliği kendi hayatında daha açık bir şekilde hisseder. Üretim sürecine katıldığı için de emeğiyle toplumsal dünyayı oluşturduğunun bilincine varabilir. Üreticilik toplumsal gerçek karşısında pasifliği yıkabilir. Fabrikalarda, modern teknolojinin gereksinmelerine göre örgütlenmiş proletarya, üretimin bireyci bir süreç olmadığını, insanların kollektif eylem ve çabalarından doğan bir süreç olduğunun farkına varabilir.

Burjuva bireyi toplumu hâlâ kendi özgürlüğünün ifadesi sandığından, nesnellik karşısında çaresizleşir.

Kendi özgürsüzlüğünü günü gününe yaşayan proletarya, bu nesnelliği daha somut bir biçimde kavrayabilir ve kendisini bir sınıf olarak görebildiği anda, toplumsal nesnelliği oluşturan kollektif eylemi kavrar. Proletarya sınıf bilincine vardığında, toplumsal nesnelliğin kollektif bir öznenin çabaları sonucu oluşan bir dolaylamalar bütünü olduğunun bilincine de varacaktır. Proletaryanın görüş açısı ile Marksizmin bilimsel gerçeği birdir. Marksizm kendi teorik doğrululuğunun ve imkânlılığının bilincine varmış ve tarihî süreç ile bilinç arasındaki ilişkiyi kendi geçerliliğinin bilinçli bir koşulu yapmıştır. Marksizm kendi bilincine varmış bir bilim, bu bilimin öznesi ise proletaryadır.

Lukacs hangi nedenlerden ötürü bu ölçütü bilimsellik ölçütü olarak kabul ettiğini açıklamaz. Fakat kendi kendinin bilincine varmış bir tek bilim mi mümkündür? Marksizm dışında teorik sistemler bu ölçütü karşılayamazlar mı? İdeolojik düşüncenin gizli kalmış ve tarih sürecinde donmuş öncüllerini açıklamak, Marksizmin bilimselliğini kanıtlamak için yeterli midir? Lukacs proletaryanın sınıf bilincini ideolist felsefenin hatâlarını çözümleyen, tarih/doğa, birey/toplum ikilemlerini aşan metafizik bir uzlaşma olarak görür. Bu uzlaşma, Hegel'in kendi felsefesi için ileri sürdüğünü, Marksizm için önerir. Hegel de tarihin belli bir anında felsefenin kendi bilincine vararak, «mutlak bilgi» olduğunu iddia etmiştir.[11] Mutlak bilgi kendi tarihîliğinin bilincine vardığı için, tarihin dışına çıkar. Proletaryanın sınıf bilinci de tarihin akışı içinde, toplumsal ve tarihî oluşumun özüne vararak tarihîliğini aşan bir bilinci dile getirir. Lukacs'ın Marksizm anlayışı son anda yine Hegel'in felsefesine dayanmaktadır.

Lukacs'a yöneltilmesi gereken daha da önemli bir soru vardır: Lukacs, bu bilim anlayışını Marx'ın en önemli eseri olan **Kapital'e** dayanarak savunabilmiş midir? Bu son sorunun cevabı olumsuzdur. Lukacs, tartışmalarında, **Kapital'**in yöntem ve bilimselliğine eğilmemiştir. İlerdeki bölümlerde göreceğimiz gibi, Lukacs'ın «reification» ve fetişizm anlayışı, bu olgunun gerisinde yatan ekonomi politik eleştirisini aydınlatamaz. Lukacs'ın kullandığı tek ekonomi politik kavramı «emek gücünün meta olarak alımı, satımı» ve bunun getirdiği toplumsal yabancılaşmadır. Oysa, toplumsal fetişizm ile emek gücünün meta olarak alımı, satımı arasında çok daha derin ve önemli bağlar vardır.

## III. MARKSİST BİLİM VE KOPERNİKUS DEVRİMİ

Meta üretiminin egemen olduğu bir toplumda, insanlar arası ilişkilerin şeyler arası ilişkilermiş gibi gözükmesini ve toplumsal ilişkilerin doğal veri olarak kabul edilmesini, Lukacs kişilerin kendi faaliyetlerini meta olarak alıp satmalarıyla ve böylece ortak hayatları karşısında yabancılaşmalarıyla açıklar. Lukacs, ideolojik bilinç ile toplumsal gerçek arasındaki içeriksel (contentful) bağı ve bu bağın dinamizmini incelemez. Fetişist bilinç, meta dolaşımının kendi özelliklerine dayanarak açıklamamıştır. Kanımca, bilinç ve bilim ile toplumsal gerçek ilintisi, içerik yönünden ele alındığında, historizmden ayrı ikinci bir epsitemolojik anlayış ortaya çıkar. Bu model açısından, toplumsal gerçeğin toplum içinde yaşayan bireylere kendini sunuş şekli, çarpıtıcı (distorted) ve yanıltıcı (illusory) bir görüntüdür (apperance, schein). Fakat toplumsal gerçek yanıltıcı görünüşüyle hem kendini açıklamış (reveal), hem de ele verdiği oranda gizlemiştir.[12] Toplumsal görünüş, bir yanda toplumsal gerçeğin kendisi, öte yanda onun belli bir gizleniş (concealment) şeklidir. Bu açıdan ele alındığında, fetişizm olgusu burjuva toplumunun kendine özgü bir görünüşü, fakat bu toplumun gerçek niteliğini aynı fetişist görünüşle gizleyen bir olgudur. Marksist eleştiri tarzının bilimselliği şundan ileri gelir: Marksizm toplumsal gerçeğin aldatıcı görünüşünü, bu gerçeğin kendi özellikleri açısından sistematik bir şekilde açıklar. Lukacs'ın yaptığı gibi, meta kavramının genel özelliklerini, o dönemin bilinç ve biliminde arayacağı yerde, bu epistemolojik anlayış, metaların dolaşımının fetişist görünüşünün bu dolaşımın kendi özelliklerinde arar.

Bu modeli neden Kopernikus devrimine benzettiğimizi açıklayalım: Kopernikus gezegenlerin seyir ve hareketlerini açıklarken, bunları izleyen insanın görüş açısını da hesaba katmıştır. Eğer dünyanın sabit bir merkez konumunda olmadığı, tersine güneşin sabit bir merkez teşkil ettiği düşünülürse, gezegenlerin rotalarını, birbirleriyle ilintilerini ve hızlarını tespit eden eldeki veriler (data) basit birkaç hipotez yoluyla yorumlanabilir. Yok, dünyanın merkezde olduğunda ısrar edilirse, Ptolemaios sisteminin çok zor, karışık ve sistematize olmamış, ayrıntılı açıklamalarıyla yetinmek zorunda kalacağız. Öznenin konumu ve görüş açısı değiştiğinde, nesneye ait olduğu sanılan özelliklerin, öznenin kendi konumundan ileri geldikleri anlaşılacaktır. Eldeki veriler, hareket halinde olan bir dünyadaki gözlemcinin görüş açısına uygun verilerdir. Bu verilerden kalkınarak gezegenlerin gerçek rotalarını saptamak, ancak bu görüş açısının yarattığı özelliklerin bilincine varmakla mümkündür. Dünyanın ne güneş sisteminin merkezinde olduğu, ne de sabit kaldığı ileri sürüldüğünde, elbetteki kişinin doğal görüş açısı yadsınmaktadır. Tabii ki, çıplak göze güneş doğudan kalkıp batıda batıyormuş gibi görünür, fakat güneşin merkezde olduğu kabul edilirse, bu görüntünün neden ileri geldiği ve değişik tezahürleri, dünya ve güneşin hareket kanunları açısından açıklanabilir. Kopernikus modeli, yanıltıcı görüntüleri, onların gerisinde yatan ve onları belirleyen gerçek hareket ve ilişkiler açısından açıklar.[13]

Metaların fetişizmi bölümüne bu çerçeve açısından eğildiğimizde, soracağımız şudur: Fetişizm adı altında ortaya çıkan toplumsal görünüş ve bu görünüşü belirleyen gerçek toplumsal hareket ve ilişkiler nelerdir? Marx fetişizmin kaynağını şu şekilde açıklar: «Analizimin de gösterdiği gibi, metalardaki fetişizmin kaynağı, bunları üreten emeğin garip (peculiar - eigentümliche) toplumsal niteliğindedir» (İng. 72, Türkçe 94). Fetişist bilincin epistemolojik sınırlarını bu yargıdan kalkınarak açıklayabiliriz.

Ürünlerini mübadele etmek üzere pazara gelen iki bireyi ele alalım: Bu kişilerin açısından, kendi emeklerinin toplumsal (social) niteliği, emeklerinin ürünü metaların, pazar yerinde, başka üreticiler için de bir kullanım değeri teşkil etmeleriyle ortaya çıkar. Kendi emekleri başkaları için kullanım değeri yarattığından, toplumsal bir ihtiyacı gideren ve genel işbölümünde yer alan bir emek tarzıdır. Öte yanda, üreticinin kendi çeşitli ihtiyaçlarını bu şekilde giderebilmesi için, kendi emeğinin ürünü metayı mübadele yoluyla bütün başka metalara eşitleyebilmesi gerekmektedir. Basit meta üreticisi, bu mübadele ve eşitlemenin, ancak metalarda cisimleşmiş, her çeşit emek tarzının birbirine eşitlenmesi sonucu mümkün olduğunu kavrayamaz. Kendi ürününün başka

bütün metalarla mübadele edilmesini, bu ürünün **değer** taşımasına bağlar. Meta A, meta B, meta C... meta X ile değişime girebiliyorsa, denir ki, bu A, B, C..., X'in değer taşımalarından ileri gelmektedir. Değer ürünlerde cisimleşmiş ve billurlaşmış emeğin özelliği olarak açıklanacağı yerde, tersine ürünlerin kendi doğal niteliğiymiş sanılır. «Emek ürünlerini değer olarak birbirleriyle ilişki içerisine sokmamızın nedeni, bu mallarda homojen insan emeğinin maddî halde birikmesini görmemiz değildir. Tam tersine: Farklı ürünlerimizi mübadeleyle değer olarak eşitlediğimiz zaman biz, bunlarda birikmiş farklı türden emekleri de, insan emeği olarak eşitlemiş oluyoruz. Bunun farkında olmayız, ama gene de yaparız» (İng. 74; Türkçe 95).

Farklı metalar arasındaki mübadele oranları ve bu oranların para biçiminde ifadesi, metalara cisimleşmiş, maddîleşmiş insan emeğinin kendisinden bağımsız görünür. Özellikle, para biçiminin yayıldığı ve farklı metaların değerinin bir tek meta tarafından ölçülmeye başlandığı dönemde, «para» adı verilen metanın öbürlerinin değerini ölçecek özelliği doğal olarak kendinde taşıdığı inancı doğar. Meta şeklinin en gelişmiş ifâde biçimi olan para biçimi, değerin toplumsal bir gerçek olduğunu gizler. Basit meta üreticisi, metaların mübadelesi sırasında **somut emek biçimlerinin** (concrete forms of labor) **soyut emek-gücüne** (abstract labor power), ya da soyut insan gücüne (abstract menshliche arbeit) indirgendiğini kavrayamaz. Meta üretiminin hakim olduğu toplumlardaki emeğin «özel» (peculiar) toplumsal niteliğini, işte somut emek biçimlerinin soyut emek-gücüne indirgenmesi ve böylece birbirleriyle eşitlenmeleri, oluşturur. Emeğin toplumsal niteliği, üreticinin kişisel emeğinin bir başkası için de yararlı olmasında ifade bulmaz sadece. Kullanım değerleri, ancak genel bir mübadele sonucu elde edilebileceklerine göre, önemli olan bu mübadelenin meydana getirdiği toplumsal gerçektir. Metaların genel mübadelesi onlarda cisimleşmiş yararlı emeğin, bütün farklardan soyutlanarak soyut emek-gücüne indirgenmesi demektir. Meta, soyut insan gücünü kendinde taşıdığı için değer taşır; değer taşıdığı için her çeşit emek biçimini eşitlemez. İşte metalardaki fetişizm, «insan emeğinin toplumsal niteliğinin, insana bu emeğin ürününe damgalanmış nesnel bir nitelik olarak görünmesine dayanmaktadır.» (İng. 72; Türkçe 94).

Epistemolojik açıdan metaların fetişizmi şu yanılgıları dile getirir: 1. Toplumsal gerçeğin görünüş biçimi (form-shein) ile özü (essence) çelişkiye düşmüştür. İlkin bir biçim ve öz çelişkisi vardır. Metaların dolaşımı, değerin soyut insan emek-gücü tarafından belirlenmesini hem ifade eder, hem de fetişist görünümüyle gizler. 2. Biçim ile öz arasında bu çelişki, toplumsal ilişkilerin (Gesellschafthiche Verhaltnis - social relations) maddî şeylerin niteliğine (properties ofthings) indirgenmesine yol açar. Değer, toplumsal bir ilişki değil de, şeylerin kendilerine özgü niteliğiymiş sanılır. 3. Toplumsal ilişkilerin doğal niteliklere indirgenmesi sonucu, niteliği taşıyan şeylere garip kuvvetler atfedilir. Fetişizm olgusunda madde manevîleşir (spiritualize, vergistlichen), toplumsal gerçek ise maddîleşir (sichversachlichen).[14]

Metaların fetişizmini, biçim/öz; ilişki/nitelik; maddîleşme/manevîleşme, ikilemleri açısından incelemek, Marx'ın **Kapital**'in III. cildinde verdiği fetişizm tanımına da uygundur. Marx fetişizmi şu formülle özetler: Kapital/kâr; toprak/rant; emek/ücret (**Kapital**, III. cilt, konu 24). Bu formül, üreticilerin faaliyetlerinin kendi gözlerinde aldığı biçimlerin, sistematik ifadesidir. Sanılır ki, sermaye doğal olarak kâr; toprak doğal olarak rant getirir; emek de doğal karşılığını ücrette bulur. Sermayenin doğal olarak kâr getirdiği sanısı, artık-değer üretiminin gerçeğini gizler. Sermayenin değeri, pazar yerinde özel bir metayı, emek-gücünü, satın almasıyla artar. Emek-gücü üretim sürecinde sermayenin varolan değerini korur ve ürüne aktarır ve aynı süreç boyunca yeni değer yaratır. Eski değerin korunması sırasında yeni değerin yaratılması, emek-gücünün özel niteliğini teşkil eder.[15] Artık-değer kişisel kâr olarak temellük (appropriate) edildiğinden, emeğinin karşılığını ücret olarak alan emekçi, pazar yerinde kendi emek-gücünü yeni baştan satmak zorundadır. Böylece, sermayenin değerinin artışı, pazar yerinde yeni baştan emek-gücünü satmak zorunda olan emekçinin meydana gelmesiyle birdir. Emek-gücünü satmak zorundaki işçi ile, artık-değeri

kendi kişisel mülkiyetiymiş gibi temellük eden sermaye sahibi arasındaki toplumsal ilişki, sermayenin gelişme sürecinin hem önkoşulu (presupposition) hem de sonucudur (result) (**Grundrisse,** s. 459). Fetişist bilinç artık-değeri kâra, kârı da sermayenin doğal bir karşılığına indirgeyince, sermaye toplumsal bir ilişki olmaktan çıkıp, sihirli çoğalma gücüne sahip nesnel bir gerçek oluverir. Oysa sermaye «bir şey değil, insanlar arasında, şeyler tarafından dolaylandırılmış, toplumsal bir ilişkidir» (nichteine Sache, sondern ein durch Sachen vermittieltes gesellschaftliches Verhaltnis zwischen Personen) **[Kapital, I., konu 24].** Burjuva üretim tarzının en yaygın ve en genel biçimi olan meta şekli, bu üretim tarzının temel özelliğini, artık-değerin üretilmesini, gizler. Emek-gücünün meta olarak alınıp satılmasıyla, paranın sermayeye ve artık-değere dönüşmesi, metaların fetişizmi sonucu, gözden kaybolmuştur.

Kopernikus devrimine analojik olarak kurduğumuz bu ikinci epistemolojik çerçevenin varsayımlarını özetleyelim: 1. İdeolojik bilinç toplumsal gerçeğin yanıltıcı görünüşünü aşamayan bilinçtir. 2. Bu yanıltıcı görünüş, kişisel ya da kollektif bir hatadan doğmaz; yanıltıcı görünüş toplumsal gerçeğin kendini **belli ediş** şeklidir. Toplumsal gerçek bu görünüşüyle hem kendini belli eder, hem de gizler. 3. İdeolojiyi aşmak, yüzeyde belli olan gerçek sürece doğru yönelmekle mümkündür. Marksist bilim açısından, ideoloji, bireylerin zorunlu bir yanılgısıdır. Marksist bilim toplumsal gerçeği yarattığı yanılgılarıyla birlikte açıklar. Bilim sadece görüntüleri özden ayırdetmekle kalmaz, görüntüleri, toplumsal gerçeğin kendi hareketleriyle saptar. Fakat bilimin kavradığı toplumsal gerçek ve öz nedir? Bilimin epistemolojik konumunu belirleyen toplumsal bir görüş açısı var mıdır? Bilim ve ideoloji ayırımı, görüş açısının değişmesi ve toplum içinde yeni bir perspektifin kazanılmasıyla mı açıklanacaktır? Eğer emek-gücünün meta olarak alınıp satılması fetişist bilinç tarafından gizlenmişse, bu gerçeği açığa vuracak toplumsal bir konum var mıdır?

Denir ki, fetişist bilinç, kapitalist toplum bireylerinin mübadele (exchange) aşamasındaki kendiliğinden bilinçlerine tekabül eder. Mübadele sürecinde bireyler pazar yerinde ürünlerini mübadele eder. Sanılır ki, bu mübadelenin koşulları, metaların kendi doğal nitelikleri tarafında saptanmış ve her meta kendi eşdeğerini (equivalent) öbür metalarla olan oranında bulmuştur.[16] Pazar yerinde eşdeğerlerin mübadele edildiği sanıldığından, emek de doğal karşılığını ücrette bulur denilir. Emek-gücünün başka metalardan ayrı özelliklere sahip bir meta olduğu görülemez. Emek-gücünün meta olarak satımı, işçinin kendi emek-gücünün kullanım değerini, belli bir süre için bir başkasının hizmetine sokması demektir. Fakat bu süre içinde işçi sadece kendi emeğinin karşılığı olan ücretinin değerini değil, aynı zamanda artık-değer de üretir. Her metanın pazar yerinde kendi eşdeğer karşılığını bulduğunu sanan fetişist bilinç, artık-değerin yaratılmasını kavrayamaz. Görüş açısı, mübadeleden üretim sürecine aktarıldığında, toplumsal gerçeğin görünüş koşulları da değişecek ve fetişizmin kaynağı kavranacaktır. Marksizm bilimseldir, çünkü toplumsal görünüşü, onun gerisinde yatan gerçek koşullar açısından açıklar. Bu gerçek koşullar ve toplumsal öz, ilkin sermayenin üretim sürecinde ve özellikle artık-değerin üretiminde ortaya çıkan koşullardır. Kapitalist üretim tarzını anlamak için, mübadele sürecinden üretim sürecine geçmek ve bunların birliği olan sermayenin artışını kavramak gerektir. Marksizmin toplumsal gerçek ayırımı, mübadele ve üretim bilimselliğini teşkil eden toplumsal görünüş/süreçlerinin yarattığı görüş açılarına tekabül eder. Öyleyse, geleneksel ekonomi politiğin hatâsı, görüş açısının metaların mübadelesinde ve pazar sürecinde donup kalmış olmasıdır. Marx'dan aktaracağımız şu bölüm de bu yorumu doğrular:

> Burjuva iktisadının kategorileri, tarihî olarak belirlenmiş bir üretim tarzının —metaların üretiminin— koşullarını ve ilişkilerini, toplumsal açıdan geçerli (socially valid) olarak ifâde eder. (İng. 76; Türkçe 87).

Bu epistemolojik düşüncenin hatâlarını açıklamak üzere, Althusser'in bu anlayışa karşı yönelteceği eleştirileri ele alalım:[17] 1. İdeolojiyi bilimden ayırdetmekte kullanılan bu «görüş açısı» metaforu, Lukacs'ta rastladığımız ampirizmi sürdürür. Sanki, bilimin verilmiş bir

nesnesi vardır ve sorun, bu nesneyi daha berrâk bir şekilde görebilmektir. «Görüş açısı» kavramı, ideoloji/bilim ayırımını bir perspektif meselesi yapar. Perspektifleri belirleyen de toplum içindeki çeşitli konumlardır. İdeoloji, yine, toplumsal konumun yarattığı genel bilinç olarak tanımlanır; sadece bu konum ve ona tekabül eden genel bilinç tarzı toplumsal gerçeğin kendini bireylere sunuş tarzında aranır. 2. Böyle bir ideoloji anlayışının hatâsı, **toplumsal konum** ile **teorik öncül** arasında bir ayırım yapılmamasıdır. Bu noktayı Kopernikus örneğine tekrar başvurarak açıklayabiliriz: Ptolemaios'a dünyanın güneş etrafında döndüğünü kabullenmekten alıkoyan, görüş açısının yetersizliği değil, kendi Aristocu kozmolojisidir. Dünyanın merkezde olduğu sanısı, insanın evrendeki konumunu ve öbür canlı-cansız varlıklarla olan ilişkisini belirleyen, bir değer ve inanç sisteminin odak noktasıdır. Kopernikus'un kendi hipotezlerini öne sürmesinde, 16. yüzyılda Aristocu kozmoloji anlayışının yıkılması büyük rol oynamıştır.[18] İşte «teorik öncül» dediğimiz bu kozmolojik inanç sistemidir ve bu basit bir perspektif sorununa indirgenemez. 3. Mübadele sürecinden üretim sürecine geçiş, «üretim tarzı» kavramının keşfedilmesini gerektirmez. Çünkü «üretim tarzı» ampirik bir kavram değil, teorik çalışma sonucu varılan, somut bir düşünce bütünüdür. Emek-gücünün meta olarak alınıp satılması, üretim sürecine katılanların kendiliğinden kavrayacakları bir olgu değildir. Emek ile emekgücü ayırımı, «üretim tarzı» kavramı gibi, belli bir teorik çalışma sonucu ve belli öncüllerden kalkınılarak elde edilen bir ayırımdır.

Bu eleştiriler, Althusser'in **Kapital'i Okumak** adlı eserinde ampirik ideoloji anlayışlarına karşı yöneltilmiştir. Althusser teorik pratiğin özgüllüğünü kavrayamayan, bilgi sürecinin özelliklerini bilginin nesnesine yükleyen, her ideoloji anlayışına karşı çıkar. Fetişizm bölümünde Althusser'i ilgilendiren başlıca sorun, klasik ekonomi politiğin yanılgıları ve Marksist bilimin bunlardan yalıtılmasıdır.

## IV. ALTHUSSER VE MARKSİST BİLİM

Althusser, görünüş (apperance)/öz (essence) ayırımın, her bilimin olduğu gibi, Marksizmin de başlangıç noktasını oluşturduğunu kabul eder. Fakat öz ampirik olarak verilmiş bir olgu değildir. Toplumsal gerçeğin özüne varmak için, belli bir kavram sistemi geliştirmek, bu kavramlar arasındaki ilişkileri saptamak ve bu çaba sonucu gerçeği bir düşünce bütünü olarak kavramak gerekir. Bilim, görünüşleri ve ampirik olguları kavramlara indirgemekle başlar. Fakat bu kavramlar gelişi güzel kabullenilmiş genel terimler değildir. Bir toplumun üyeleri kendi hayatlarını açıklamakta, «hayat pahalılığı», «dar gelirlilik», «kader», «boynumuz kıldan ince», vb. gibi birtakım kavram ve açıklamalar kullanmışsa, bilimsel bir çalışmada bu terimlerin yer alması gerektiği önerilemez. Her bilim günlük hayatta verilmiş, bu terim kargaşılığının yerine kendi kavramlarını getirir. Bir bilimin kavramları kendi aralarında tutarlı ve sistematik bir ilişkiler bütünü oluşturur. Bilimsel öz —Althusser için öz yalnız bilimsel olabilir— bu kavram sisteminin aracılığıyla açığa çıkarılan gerçektir. Bu gerçek, düşünce tarafından kavranılmış bir somut bütündür (thought concrete). Althusser bu somutu gerçek somuttan, her zaman düşünce dışında kalacak olan gerçekten ayırır (real concrete). Bilim, somut gerçeğin belli bir teorik çalışma sonucu düşüncede somut bir öz olarak algılanmasıdır.

Klasik ekonomi politiğin yanılgılarını bilimselliğin bu üç koşulunu uygulamamış olmasına bağlamalıyız. Ekonomi politik, görünüş ile öz arasında sistematik bir ayırım yapmamış, bu yüzden bilimsel kavramlar yerine ampirik terimler kullanmış, sistematik bir kavram silsilesi geliştireceğine, kimi zaman belli bir olguyla onun terimlerini karıştırmış, kimi zaman belli bir olguyla onun terimlerini karıştırmış, kimi zaman da ampirik ve bilimsel kavramları yan yana kullanmıştır (Althusser, 147). Klasik ekonomi politiğin Marksist eleştirisi bu noktalar gözönünde tutularak açıklanmalıdır. Marx, bu bilimin birtakım sonuç ve gözlemlerini kabullenip, öbürlerini reddetmiş, fakat genel olarak ekonomi politiğe sadık kalmıştır denilince Marksist eleştiri tarzının esası saptanamaz. Marksizm, ekonomi politiğin birtakım kavram ve sonuçlarını böylece kabullenmiş olsaydı, Marksist bilim anlayışı ve Marksist bilimin nesnesi, ekonomi politiğin sınırları ve öncülleri içinde yer almalıydı. Oysa, Marx'ın ekonomi politiğin hatâlarını eleştirisi de göstermektedir ki, burada sözkonusu olan

teorik bir kopma (coupure theorique — epistemological break) teorik bir devrimdir. Ekonomi politiğin yanılgıları birtakım epistemolojik öncüllere dayanan yanılgılardır. Smith ve Ricardo ampirik kavramları gelişigüzel kullanmış, olguyla kavramını boş yere karıştırmış değillerdir. Bu yanılgılarının gerisinde kendi bilimlerinin ve inceledikleri nesnenin ne olduğuna dair bir anlayış yatar. Eğer Marx, ekonomi politiğin yanılgılarını bu üç noktada toplamışsa (öz/görünüş ayrımı; görüşlerin bilimsel kavramlara indirgenmesi; kavramlar arasında sistematik ilişkilerin saptanması), ekonomi politiğin karşısına yeni bir sorunsal ve yeni bir bilim getirmiştir. «Ekonomi politiği eleştirmek, onu yeni bir sorunsal ve yeni bir nesneyle (objet, object) yüz yüze getirmek, yani ekonomi politiğin amacını (to question the object) sorguya çekmek demektir» (Althusser, **Reading Capital,** 158).

Ekonomi politiğin epistemolojik öncülleri nelerdir? 1. Ekonomi politik kavramaya çalıştığı nesnenin, «iktisadî hayatının verilmiş olguları» (given facts of economic life; les faits données de la vie economique) diye belirler. Ekonomi politik için bilimsel nesne, günlük hayatımızda rastladığımız iktisadî olaylardır. Bu olgular dolaysızca kavranılabilir ve dikkat edildiğinde görülebilir şeylerdir. Ekonomi politiğin nesnesini kavramak önceden yapılmış teorik bir çalışmayı gerektirmez. 2. Ekonomi politik bir **veri** (donnée, given) olarak kabullendiği bu iktisadî olguların kendine **verilmiş** olduğunu iddia eder. Denilir ki, teorisyen bu olguları kendi öncülleri sonucu seçmemiştir, çünkü bu olgular gerçeğin kendisidir. Verilmişlik iddiasının gerisinde yatan, verilmişliğin gerçeğin bir ifâdesi olduğu sanısıdır. Bu gerçek nedir? Ekonomi politiğe o kadar bâriz ve açık görünen bu toplumsal veriler nelerdir? 3. Ekonomi politik insanı bir **homo oeconomicus** —ihtiyaçları olan bir hayvan olarak görür. Doğal bir varlık olmak sıfatıyla, giderilmesi gereken çeşitli ihtiyaçlara sahip insanlar, bu ihtiyaçları karşılamak üzere birtakım ilişkilere girişirler. İktisadî hayat bu ilişkiler bütününü ifade eder. İktisadî olgular, insan ihtiyaçlarını gidermek üzere girişilmiş faaliyetler ve bu faaliyetlerin sonuçlarıdır. Her insan, aynı şekilde muhtaç bir varlık, insan tabiatı da her bireyde aynı olduğuna göre, ekonomi politik, insan tabiatının (human nature) evrensel ve değişmez kanunlarını kavrar.[19] Burjuva toplum kuruluşlarının doğal veri oldukları iddiasının gerisinde antropolojik bir insan görüşü vardır. 4. Ekonomi politiğin, metodolojik olarak sık, sık Robinson örneklerine başvurması bundandır: Robinson, insan tabiatının en bozulmamış, en berrâk ve en mükemmel halinin örneğidir. Toplumsal olguları, insanın doğal hali (natural state) açısından açıklamak gerekir. Teorisyen, bireyi toplum içindeki sahteliklerden yalıtarak, doğal halinde olduğu gibi, ele almalıdır. Ekonomi politiğin «Bir adadaki bireyin konumunu ele alalım» diye başlayan örnekleri, insan tabiatının kaynağına dönmek; iktisadî olguları en bariz hallerinde kavramak için yapılmış teorik çabalardır. Bu kaynağa dönüş çabası bir değer yargısını da ifâde eder: Kaynaktaki insanın hali, insan tabiatını en bâriz olarak yansıtan bu konum, insanlığın şimdiki hâlini ölçecek bir ölçüt de sağlamaktadır. Tabiat, sadece olanı değil (what is, sein), olması gerekeni (what ought to be, sollen) de gösterir. Klasik ekonomi politik bu çeşit öncüllerden kalkındığı için, bilimsel yargıları değer yargılarıyla karıştırmış, burjuva toplumunda insanlığın «doğal» halinin ifade bulduğunu iddia etmiştir. Bu toplumun kuruluşları ve onların yasalara göre işleyişi, insan tabiatının ifadesidir, denilmiştir.

Ekonomi politiğin yanılgılarını böylece saptamak, fetişizm olgusunu anlamamıza ne gibi katkıda bulunmuştur? Althusser'in Marksist bilim anlayışı «metaların fetişizmini» ne şekilde aydınlatabilmiştir? Fetişizmi tartışırken Marx, ürünlerini değiştirmek üzere pazara gelen bireylerin konumunu ele alır. Dikkatle incelendiğinde, bu konum «basit meta üretimi» diye adlandırabileceğimiz bir soyutlamaya tekâbül eder. «Soyutlama» sözünü kullanıyoruz, çünkü basit meta üretimi kapitalist toplumun en erken tarihî bir aşamasıdır. Marx'ın **Kapital**'de incelediği üretim tarzı basit meta üretimiyle bağdaşamayacak bir gerçektir. Basit meta üretimiyle neyi kastetdiğimizi açıkladığımızda bunun nedeni de görülecektir. 1. Basit meta üreticileri kendi ürettiklerini kendileri satar. Marx pazara gelen palto ayakkabı üreticilerinden söz eder. 2. Kendi ürettiğini kendi satabilmesi için, üreticinin a) üretim güçlerine ve üretim maddesine, b) ken-

di emek gücüne sahip olması gerekir. Ürünlerde özel mülkiyet, üretim sürecinin öbür nesnel ögelerinde de özel mülkiyeti öngörür. Üretim aracına, ya da kendi üretim gücüne sahip olmayan bir üretici, ürüne de sahip olamaz. 3. Mübadeleye girişen terzi, ayakkabıcı gibi meta üreticileri için sözkonusu olan, emek ile mülkiyetin dolaysız (unmittelbare) birliği, emeğin emek-gücü olarak **alınıp satılmamasıdır.** Proletarya ise üretimin hiç bir nesnel koşuluna sahip olmadığı için tek mülkü olan emek-gücünü satmak zorundadır. Oysa basit meta üreticisi kendi emeğini satmaz.

Basit meta üreticisinin konumu, klasik ekonomi politiğin antropolojisine uygundur; hattâ, bu antropolojinin yalnızca bu konumu gizli bir öncül olarak kabul etmiş bir iktisadî hayat anlayışına uygun olduğu söylenebilir. Birey çeşitli ihtiyaçları olan bir **homo oeconomicus** diye tanımlanınca, bu ihtiyaçların kendisine doğal olarak, insan tabiatı sonucu, toplum ve tarih süreci dışında verildiği farzedilmektedir. İhtiyaçlarını karşılamak üzere birey doğayı değiştirecektir. Tıpkı, Robinson Cruso'nun yaptığı gibi, akıl ve kol kuvvetini rasyonel şekilde kullanarak, ihtiyaçlarını gidermek için doğayla mücadele edecektir. Toplumsal ilişkilerden yalıtılarak ele alınan bu birey, kendi emeğinin tek sahibidir. Toprak, hammadde ve üretim araçlarına sahip oluşu ise, çeşitli antropolojik mitoslarla açıklanır: Toprak emeğiyle onu işletenindir denilir; üretim araçlarını insanın kendisi doğal maddeleri değiştirerek yapmıştır, v.b. Tarih ve toplum sürecinden sıyrılmış bu birey, doğa karşısına çıkartılmakta, ve burjuva toplumun çeşitli özellikleri bir doğallık mitosuyla açıklanmaktadır. İşte insanı, verilmiş birtakım ihtiyaçları olan bir varlık, iktisadî hayatı da bunları gidermek üzere girişilmiş bir ilişkiler bütünü olarak gören klâsik ekonomi politik, üretim araçlarına ve üretim maddelerine de doğrudan doğruya sahip bir birey olarak düşünecektir. Basit meta üreticisinin konumuyla Robinson mitosları aynı bireyci öncüllerden kalkınmaktadır.[20]

Bu açıklamayla fetişist bilincin çeşitli yanılgılarını bir senteze ulaştırma konumuna eriştik. Lukacs, fetişizmi, insanlar arası ilişkilerin şeyler arası ilişkiler biçimine bürünmesi, tarihî gerçeğin doğal bir veri olarak kabul edilmesi diye açıklar. Fetişist bilinci, görünüş ile öz ayrımını yapmayan, toplumsal ilişkileri onları dolaylayan şeylerin doğal niteliklerine indirgeyen bir bilinç olarak da tanımlamıştık. Fetişist bilinç hem **praksis** sürecini, hem de artık-değerin üretilme sürecini gizler, demiştik. Artık-değer üretiminin gizlenmesi demek, emek-gücünün meta olarak alınıp satılmasının ardındaki özelliği görmemek demektir. Fetişist bilincin bu teorik yanılgıları birbirleriyle bağımlıdır: Emek ile mülkiyetin dolaysız birliğini öngören burjuva antropolojisi açısından, emek ile mülkiyetin kesin **ayrılığı** üstüne kurulan işçinin **mülkiyetsizliği** kavranamaz. Emeğinden başka mülkiyeti olmayan işçi, emek-gücünü meta olarak satmak zorundadır. Dikkat edilmelidir ki, işçinin sattığı **emeği** değil, **emek-gücüdür.** Emek-gücü, insanın soyut faaliyet yeteneğidir. İşçi bu yeteneğini belli birine bir süre kullanılmak üzere satar. Emek ise soyut bir faaliyet değil, somut bir çalışma şeklidir. Geleneksel ekonomi politik, emek ile emek-gücü arasında bir ayırım yapamaz, çünkü emek hep somut bir faaliyet şekli olarak düşünülür. Emek ile mülkiyetin birliğini öngören burjuva antropolojisinin emeği somut faaliyet olarak anlaması da doğaldır: Belli üretim araçlarına ve üretim maddesine doğal olarak sahip kişi, ya marangoz, ya terzi, ya da emekçidir. Proletarya ise hiçbir mülkiyeti olmadığı için yalnızca soyut emek gücüne, yani başkasının üretim araçlarıyla çalışabilecek genel insan gücüne sahiptir. Emek ile emek-gücü arasında ayırım yapılmaması, ekonomi politiğin bu öncülleri açısından çok iyi anlaşılmaktadır.

Emek ile emek-gücü ayrımının yapılmaması, başka teorik yanılgıları da ardında getirir. Emek-gücünün meta olarak satılması, kişinin kendi emek-gücünün kullanım değerini mübadele yoluyla bir süre için satması demektir. Metalarda yatan emeğin, somut ve soyut, kullanım değeri ve değer yaratan ikili niteliği, emek-gücünün meta olarak satılmasından ileri gelir. Emek-gücünün **kullanım değeri** somut ve yararlı emek olarak harcanır. Fakat mübadele sırasında satılan, somut emek değil, değişik şekillerde kullanılabilecek soyut çalışma faaliyetidir. Emeğin bu somut/soyut ikili niteliği metalarda ortaya çıkar —her meta belli özelliklere sahip bir kullanım değeri olmanın yanısıra, soyut insan faaliyetinin de

billurlaşmış ifadesidir. Kullanım değeri olma sıfatıyla gerekli bir ihtiyacı karşılayan meta, soyut insan gücünü de billurlaştırdığı için değer taşır ve değer taşıdığı için de başka metalarla mübadeleye girebilir. Metalar onları üreten emek-gücünün billurlaşmış ifadeleridir. Geleneksel ekonomi politik, değer ile emek arasındaki ilişkiyi ortaya çıkardığı, değerin niceliğinin emek-zaman tarafından ölçüldüğünü gördüğü halde, değerin metalarda billurlaşmış soyut insan emek-gücünden başka bir şey olmadığını anlayamaz. Somut emek biçimi ile soyut insan emek-gücünü ayırdetmek, emek-gücünün meta olarak satımını öngörmek, basit meta üreticisinin konumundan modern proletaryanın toplumsal konumuna geçmektir. Geleneksel ekonomi politik, kapitalizmin manifaktür ve basit meta üretimi aşamalarını, kapitalizmin esası diye görmüştür. Peki, basit meta üreticisi gelişmiş kapitalist toplum açısından yalnızca bir soyutlama ifade ettiğine göre, Marx fetişizm olgusunu açıklarken neden bu üreticinin konumunu örnek olarak almıştır.

Sanımca, bu sorunun iki karşılığı vardır: İlkin, yukarıda da değindiğimiz, gibi basit meta üreticisinin konumu ile geleneksel ekonomi politiğin antropolojisi arasında bir uyumluluk vardır. İkincisi, bu soyutlama, burjuva üretim ilişkilerinin ideolojisini dile getirmiştir. Kendi emeklerinin ürününe sahip özgür üreticiler, pazar yerinde burjuva kanunlarına uygun olarak, eşdeğerleri mübadele ederler. Oysa, kapitalist üretim tarzının esası, eşdeğerlerin mübadelesiyle değil, artık-değerin üretimi sonucu, sermayenin birikip artmasıyla açıklanmalıdır. Pazar yerinde, emek-gücünün meta olarak alınıp satılmasıyla, eşdeğerler mübadelesi artık-değer üretimine dönüşür. Basit meta üreticisinin konumu, burjuva mülkiyet ilişkilerinin **ideolojik** bir ifadesidir. Fetişist bilinç ise, bu ideolojinin eleştirisine varamamış, burjuva toplum bireylerinin kendiliğinden gelişmiş günlük mitologyasıdır. Vardığımız bu sonuç, Marksizmde bilim/ideoloji ayrımını aydınlatmış mıdır? Bu ayrımın ne gibi epistemolojik ölçütlere dayandığını bize gösterebilmiş midir?

## V. SONUÇ

Marx'ın **Kapital**'i «kapitalist üretim tarzının eleştirel bir tahlili» diye tanımladığını ve Marksist eleştiri yönteminin iki ayrı boyutta özümlendiğini daha önce belirtmiştik. Toplumsal gerçeği saptamanın yanısıra, Marx bu gerçeği türlü biçimlerde yaşayan, simgeleştiren ve teorileştiren insan bilincini de incelemiş; bu bilincin kendine özgü çelişkilerini açıklayarak, toplumsal varlık ile bilinç arasındaki diyalektik ilişkiyi tanımlamıştır. «Metaların Fetişizmi» adlı bölümde bu yöntemin somut örneğini gördük. Kanımca, Marksizmin bilimselliği sözkonusu olduğunda, bu yöntemin özellikleri tartışmamızın başlangıç noktasını oluşturmalıdır. İlk önerim şudur: Marksist eleştiri yöntemi hem bilim hem ideoloji boyutunu kapsar; yani toplumsal gerçekle bu gerçeğin toplumun bireyleri tarafından yaşanma ve kavranma biçimleri arasındaki problematik ilişkiyi irdelemek ve çözümlemek bu yöntemin amacıdır. Marksizm, ideoloji sorununu kendi bilimselliğinin ayrılmaz bir ögesi olarak saptamıştır. Marksist bilimi tanımlamak aynı anda ideolojik bilinci de tanımlamayı, bilim ile bilinç arasındaki dönüşüm ilişkilerini saptamayı gerektirir.

Yukardaki incelememizden çıkarılması gereken ikinci öneri, daha doğrusu, belli bir sonuca varmak amacıyla üzerinde uğraşılması gereken sorun, epistemolojik açıdan yeterli bir Marksist ideoloji teorisine ulaşma zorunluğudur. Gördük ki, Lukacs'ın düşüncesinin yetersizliği, ideoloji tanımlamalarından ileri gelmektedir. 19. yüzyıl felsefe tartışmalarından arta kalan miras, ideoloji sorununu, birbirine heterojen iki gerçek arasında bir bağmış gibi ortaya koymaktır: Ya maddedir bilinci belirleyen, ya da toplumsal ve tarihî konumdur. İdealist felsefenin kaynağına dönerek, tarihî ve toplumsal dünyanın **praksis** sonucu oluşması düşüncesini Marksizme, yeniden bir boyut olarak kazandıran Lukacs'ın katkısı inkâr edilemezse de, bu çabaların epistemolojik yetersizliği açıktır. Lukacs, bilgi, bilinç ve bilim arasında yeterli ayrım yapmamakla, bilinci toplumsal ve tarihî bir dönemin genel bilincine indirger. Bilgi ve bilinç süreçlerinin kendine has devinimleri, maddî hayatın yeniden üretimi sürecindeki görece özerklikleri inkâr edilmiştir. Althusserci deyimle, maddî hayatın yeniden üretimi sürecinin dolaysız olarak bilim ve bilinci belirlediği öne sürülmüş; bilim ve bilincin kendi tarihî zamanları (histori-

bağımsızlığa sahip olmaları, ve maddî üretim sürecinin ötekileri ancak son anda belirlemesi kavramıyla ifade eder.[22] Epistemolojik açıdan Marksizmde ideoloji sorununun yarattığı güçlükleri bu örnekle aydınlatabildiğimizi umarım. Kısacası, epistemolojik açıdan yeterli bir Marksist ideoloji anlayışı, insan bilincinin kendini günlük hayatta, sanatta, edebiyatta, folklor, din, bilim ve felsefede ifade edişini, toplumsal maddî üretim süreci tarafından dolaysızca belirlendiğini iddia etmemelidir. Bu ifade ediş şeklinin toplumsal gerçeği doğrudan doğruya değil de, yorumlayarak dile getirdiği vurgulanmalıdır. Bilinç ve eserleri toplumsal maddî üretim sürecini hem dile getirir, hem de gizlerler.

Robinson mitoslarına dönerek bu noktayı yeniden örneklendirelim: Robinson mitosları gelişen burjuva toplumunun hayâli ve efsanevî, fakat genellikle bu toplumla bağını sürdüren yorumlarıdır. Burjuva toplumunda birey, klasik çağlarda ve feodal toplumda olduğunun aksine, çeşitli tarihî ve toplumsal baskı ilişkilerinden yalıtılmış, doğal olarak birtakım haklara sahip varlık diye anlaşılır. Bireyin eski toplumdan ve bu toplumun kölelik, serflik gibi bağımlılık ilişkilerinden kurtulması, tarihin olumsuzlanması ve tarih yerine doğal gerçeğin getirilmesi diye düşünülür. İçeriksel olarak, Robinson mitosları, hiyerarşik toplumu yıkıp insanın doğal eşitliğini ileri süren burjuva toplumunun bilincini dile getirir. Biçimsel açıdan aynı mitoslar, baskıcı gelenekten sıyrılmış burjuva bireyinin tarihî aşamasını «doğaya dönüş» diye yorumlarlar. Burjuvazi, eskiyi, geçmişi ve geleneği olumsuzladığı için ileriye doğru bir hamle yapar. Fakat kendi tarihî hamlesini, tarihin kaynağına dönüş, insanın başta varolan, bozulmamış saflığına dönüş olarak görür. Bu geriye dönüş imgesi burjuvazinin yarattığı toplumsal düzenin kendi tarihîliğini inkâr eder. Burjuvazinin toplum düzeni doğalmış sanıldığından, bunun tarih tarafından aşılması, burjuvazinin proletarya tarafından yıkılması öngörülmez. Robinson burjuva toplumunun gerçeğini dile getirmiş, dile getirme şekliyle de çarpıtmış ve gizlemiştir.

Klasik ekonomi politiğin teorik öncülleriyle bu uğraşının sınıfsal konumu arasındaki ilişkiyi de bu şekilde ele almak gerekir. Klasik ekonomi politiğin yanılgısı olarak saptadığımız antropolojik insan anlayışı, 16. ve 17. yüzyıllardan beri süregelen düşün ve felsefe geleneğinden soyutlanamaz. Ayrı teorisyenler insanın doğal konumunu çeşitli şekillerde yorumlamış, bu konuda birbirleriyle çelişkiye düşmüşlerdir. Bütün bu çabalara, doğmakta olan bir sınıf bilincinin ifadesi olarak bakmak mümkün ve son aşamada gerekliyse de, Hobbes, Locke, Rousseau, Smith gibi burjuva teorisyenler arasındaki çelişkileri, uzlaşmazlıkları ikinci plana itmemeli, bir bilinç sisteminin iç çelişkilerini ele alarak; maddî hayatın toplumsal üretimini burjuvazinin nasıl örgütlediğini gözönünde bulundurup, görünür içeriği gizli kalmış içerikle karşılaştırmalıyız. Marx çoğu zaman klasik ekonomi politikçilerin ifade etmek istediklerinden başka bir olguyu dile getirdiklerini vurgulamış; ifade edilenle ifade edilmek istenilen arasında bu çelişkiyi gizli kalmış öncüller açısından açıklamıştır.

Bütün bu noktalar gözönünde tutulursa, Althusser'in ideoloji tanımının Lukacs'ınkinden daha yeterli olduğu ortaya çıkmaktadır. Althusser ideolojiyi, «Bireylerin kendi gerçek hayat koşullarına ait olan hayalî ilişkilerinin temsili» diye tanımlar (**Lenin and Philosophy,** 162). Bu tanımın en önemli yanı, «hayalî ilişkilerin» ne olduğunu anlamaktır. Hayal, gerçeği aşan, yeni biçimlerde ifade edip bizi şaşırtan, görülmeyeni görmemizi sağlayan, ya da gördüğümüzü çarpıtıp bizi yanıltan bir olgudur. Hayal gerçekle ilişkisini koparmaz, sürekli olarak onu içinde taşıyıp, kendisini ondan ayırdetmeye çabalar. Günlük dilde «hayal bunlar» dediğimizde, hayalin gerçekleşemeyecek, imkânsızlık boyutunu ifade ederiz; fakat bu, hayali bir serap, ya da göz yanılmasıyla bir tuttuğumuzu belirtmez. Hayal gerçeği aşıp, gerçekleşemeyeceği dile getirmekle bizi gerçeğin sınırlarına doğru iter. İşte ideolojik bilinç, kişilerin gerçek hayat koşullarıyla olan ilişkilerini yorumlayarak, çarpıtarak, aşarak ifade eder. Hayalin gerçekten kopmaması, onu problematize etmesi gibi, ideolojik bilinç de maddî hayat sürecinden kopamaz, onu problematize eder. İdeoloji, bir geriye dönüş biçimi olabileceği gibi, bir ütopya da olabilir; geçmiş ihtişam rüyasının peşinden koşabileceği gibi, ancak gelecekte elde edebileceğimiz bir

cal temporality), toplumsal yeniden üretim sürecinin tarihî zamanına indirgenmiştir. Oysa, Marksist bilim açısından bu zamanların kendine özgü devinimlerini saptamak henüz ele alınması gereken bir çalışmadır.[31] Bir örneğe başvurarak bu noktayı açıklayalım:

19. yüzyılın sonlarında resimde Empresyonist hareketin doğuşunu ele alalım. Şimdi Manet Çayırda Piknik (Picnic on the Grass) adlı eseriyle, akademik resim hayatında hem biçim hem içerik bakımından bir kopma yaratmıştır. İçerik açısından, o zamana kadar resim konusu edilmeyecek bir olguyu, yani çıplaklık olgusunu ve giderek, insan cinselliği olgusunu dile getirmiştir. Elbette, insan bedeninin biçimi ve bilhassa kadın çıplaklığı, Batı Avrupa resminde Renaissance'tan beri sık sık görülen bir temadır. Fakat bu çalışmalarda sözkonusu olan doğal insan biçiminin ve insan bedeninin çeşitli güzellik anlayışlarını dile getirmek üzere canlandırılmasıdır. Oysa Manet, insan bedenini değil, çıplaklığı ele alır. Çıplaklık ise toplum tarafından önerilen örtünme ve giyinme geleneklerinden bağımsız olarak anlaşılamaz. Manet, bu tablosunda geleneğin örtüp, bastırmaya çalıştığı boyutu canlandırarak, toplumu kendi karşısında çelişkiye düşürmüştür. O dönemin bütün saygıdeğerliğini ifade eden ciddî ve siyah giysili iki bayın yanıbaşında, çıplak iki kadının uzanmış olması, bir yanda toplum ve geleneği temsil eder, öte yanda da bu geleneği inkâr eder. Sanatçı artık toplumu yüceltip, toplumun ideallerini ve ahlak değerlerini dile getirmez; tam tersine toplumun değerlerini eleştirmeye çalışır.

Biçimsel açıdan Manet, renk olgusunu ele alır. O dönemin akademik sanatı kendi ciddiyetine uygun olarak, kahverengiler, siyahlar, koyu maviler, kırmızılar kullanmıştır. Manet'nin resimlerinde birden renk dünyasının sanatçının ifade etmeye çalıştığı imaj tarafından belirlenmeyeceği, yani rengin onu taşıyan varlığa bağlı kalamayacağı, fakat kendi özerkliğini ortaya koyması sözkonusudur. Artık renkler dünyası ve birbirleriyle ilişkileri başlıbaşına bir olaydır. Empresyonist hareketin sonraki gelişmelerinde, renk ve varlık ayrılığı, hattâ çelişkisi, yani resimde kullanılan rengin çeşitli cisimlerin doğal renkleriyle ilgisi olmadığı görülmektedir. Empresyonistler daha sonra çeşitli renk teorileriyle uğraşmışlar, renk ve ışık ilintisini açmaya çalışmışlardır.

Şimdi Marksist ideoloji anlayışı bu somut olay karşısında ne diyecektir? Empresyonist hareketin, kendini, kilisenin, aristokrasinin, gelişmiş devlet bürokrasinin baskısından kurtarmış burjuva sınıfının günlük hayat karşısında duyduğu zevki, hiyerarşik toplum sınıflarını yıkışını dile getirdiği söylenebilir. Ayrıca, burjuvazinin tabiatı ahlakî ve dinî kavramlarla ifade etmeyip, layikleştirdiği, bir sayfiye, bir tatil ve eğlence konumu olarak gösterdiği de ileri sürülebilir. Empresyonizm toplumsal ve tarihî konum açısından bir çerçeveye yerleştirilir, ve bu konuma uygun görüş açısının yetersizliği Empresyonizmde yansıyan çelişkilerle tesbit edilir. Burjuva sınıfının görüş açısı elbette tabiatı bir tatil ve eğlence mekânı olarak görecektir denilir, çünkü burjuvazi toprağı işleyen emekçinin tabiatla olan ilişkisini dile getiremez. Empresyonistler zaman zaman ekin toplayan köylüyü de çizmişlerdir, fakat bu betimlerinde köylünün hayatı, bir burjuva evinin duvarına asılacak bir kartpostal oluvermiştir. Aynı irdelemeyi işçi sınıfı açısından da dile getirmemiz ve Empresyonizmin toplumsal çelişkilerini irdelememiz mümkündür.

Böyle bir analiz Lukacs'ın ideoloji anlayışının epistemolojik ilkelerine tamamen uygundur: Bilinç ile toplumsal ve tarihî varlık arasında dolaysız bir ilinti kurulmuş ve toplumsal varlığın sanat eserlerini belirlediği iddia edilmiştir. Fakat Manet'nin ele aldığı çıplaklık olayını, renk uğraşılarını, renk ve biçim arasındaki ilişkiyi, o dönem sanatının kendi iç devinimleri açısından incelemek doğru mudur? Burjuvazinin sınıf konumu açısından sanatçının renk teorisiyle uğraşmasını, bir ispanyol kadınını, bir flüt çalan oğlanı resim konusu edinmesini nasıl açıklayabiliriz?

Sanımca, Althusser'in bilinç ve bilginin zamansallığının toplumun maddî üretim süreci zamansallığından görece bağımsızlığa sahip olduğunu vurgulamasında, böyle sorunlar yatmaktadır. Empresyonist hareketin gelişimi ve uğraşıları sanat tarihinden soyutlanamaz. Sanat tarihi ise toplumun maddî üretim süreciyle dolaysız bir ilişki içinde değildir. Althusser bunu, maddî hayatın yeniden üretimi sürecinde başka uğraşı süreçlerinin görece bir

bolluk ve bütünlük dünyasından da söz edebilir.

İdeolojiyi bu şekilde tanımlamakla, insan hayatının ideolojik boyutunun sosyalist toplumda da yok olmayacağını, kendi gerçek hayat koşulları karşısında insanların sürekli olarak onlarla hayali ilişkilere gireceğini kabul etmiş oluyoruz. Sosyalist toplumda bireylerin bilincinde çeşitli sapmalar, yanılmalar, düşler ve mitoslar doğacaktır. Maddî hayatın toplumsal üretim ve yeniden üretimi, kendi dinamik süreçlerini muhafaza ettikçe, bunların insan bilincinde ifadesi zaman zaman gerçek süreçle çelişkiye düşecek, onu gizleyecek, kimi zaman da aşacaktır.

Burjuvazinin kurduğu toplumsal düzenin özelliği, bu koşullar altında ideolojik bilincin fetişist bilinç niteliğini almasıdır. Fetişist bilinç insanlar arası toplumsal ilişkileri, onları dolaylayan (mediate) şeylerin doğal niteliğine indirger. Tarihî gereklilik doğal zorunlukla karıştırılır; burjuva toplumunda madde manevileşir, toplumsal gerçek maddileşir. Oysa «sermaye bir şey değil, insanlar arasında şeyler tarafından dolaylandırılmış toplumsal bir ilişkidir». Fetişist bilinç bu olguyu gizlemekle, sermaye ilişkilerinin gerisinde yatan somut sınıf savaşını ve insanın insanı sömürmesi olayını da gizlemiştir. Sermayenin toplumsal bir ilişki olduğunun bilincine varmak demek, emekçi kitlelerin kapitalist toplumun günlük mülkiyet ilişkilerinin gerisinde yatan mitolojiyi görmeleri demektir. Emek-gücünü tıpkı bir şeymiş gibi meta olarak satmakla, emekçi kendi hayat koşullarının denetimini bir başkasına teslim eder. Burjuva mülkiyet ilişkileri emek-gücü ile sermaye ilişkisini bir eşdeğerler mübadelesi olarak gösterdiğinden, artıkdeğerin bireysel tasarrufunu ve sermayenin özel mülkiyetini kutsallaştırır. Oysa bu mübadele, eşdeğerler mübadelesi değil, emeğini satan kitlelerle sermaye sahipleri arasında süregelen siyasî mücadeledir. Fetişist bilincin yıkılması, onu yaratan toplumsal gerçeğin dönüştürülmesini gerektirir. Toplumsal görünüşlerin yanıltıcı dünyasından toplumsal gerçeğe geçiş, pazar mekanizmasının hayalî bağımsızlığından sınıf savaşının somut siyasî praksisine yönelmektir.

Marksist bilim, ideolojik bilincin sınıf bilincine dönüştürülmesini amaç edinmiş eleştirisel bir silahdır.[23] Marksist eleştiri yöntemini, ideolojik bilincin dönüştürülmesiyle kazanılacak siyasî praksis boyutundan ayırdedemeyiz. Bu boyut Marksizmi liberal bilim geleneğinden ayırır. Liberal bilim, kendi doğruluğunu, toplumsal savaşların dışında kalıp, onları «objektif» olarak yorumlamakla kanıtlar. Oysa insan bilincinin toplumsal hayatın maddî üretim ve yeniden üretimi sürecinde oluştuğunu kabul eden Marksizm için, bilimin nesnelliği bu koşulların yarattığı siyasî mücadelenin içinde bir tavır almayı gerektirir. Marksizm için **praksis** hem toplumsal dünyayı oluşturan eylem biçimi, hem de bu dünyayı kavramakta kullandığımız eleştirel kategoridir. Marksizmin temel metodolojik ilkesi, toplumsal ve tarihî dünyanın, maddî hayatın üretimi ve yeniden üretimi tarafından belirlendiğidir. Burjuva toplumu bu ilke açısından incelendiğinde, emekgücünü satmak zorunda kalan sınıfın emekgücünü kullanım değeri olarak satın alan sınıfın siyasî ve toplumsal boyunduruğuna girdiği ortaya çıkmaktadır. Bunu saptayan Marksist bilim, yalnız bu gerçeği ortaya çıkarmakla sınıf savaşına katılmıştır.

Marksist metodolojinin niteliği ve Marksizmin eleştirel bilimselliği sözkonusu olduğunda, iki türlü sapma görülmektedir. Bir yanda, sınıf savaşının güncel sorunlarını Marksizmin özü sanan **eylemci** sapma; öbür yanda, Marksist bilimi fosilleşmiş bir öğreti, tamamlanmış bir kutsal kitap diye bilen **spekülatif** sapma. Eylemciler teoriyi stratejiye, Marksizmin bilimselliğini güncel siyasetin ihtiyaçlarına indirgerler. Marksist bilimin devrimci hareket ve örgütten ayrı tutulması diye bir şey sözkonusu değildir, çünkü Marksizmin ne olduğunu ancak bu örgüt ve hareket saptayacaktır. Spekülatif Marksistler ise, Marksist eleştiri boyutunun, ideolojiyle bilim arasındaki somut dönüşümünü kavrayamadıklarından, Marksizmi somut gerçekten, tarihten ve ilerleyen öbür bilimlerden kopuk bir siyasî öğreti haline getirirler. Bu bilimsellik anlayışı, bilim değil «mutlak bilgi» peşindedir. Bilgi ve bilim tarih içinde gelişen, ilerleyen, yaşayan şeyler olmaktan çıkarlar. Aslında her iki sapma da bir yerde aynı hesaba çıkmaktadır: Mutlak bilgiye herkes erişemeyeceğine göre, bazı «ermişlerin» bunu yorumlayarak, kitlelere duyurmaları gerekir. Çoğu zaman bu ermişler

Komünist partisinin merkez yönetim kurulu üyeleridir. Mevkilerinin kendilerine ermişlik sağladığını sanan bu devrim papazları Marksist bilimin tek bekçileri oluverirler. İyi niyetli eylemciler, Marksizmin bilimsel içeriğini örgüt ve mücadele sorunlarından ayırdedemediklerinden, devrim papazları karşısında günah çıkarmaya başlar ve son sözü onlara teslim edebilirler.

Marksizmin özü, ne stratejiyle teorinin karıştırılmasından, ne de bilimin mutlak bilgiye dönüştürülmesinden doğar. Marksizmin özü, ideolojik bilinci sınıf bilincine dönüştüren eleştirel bir bilim olmak, ve bu dönüşümün diyalektiğini kabul etmektir. İşçi sınıfı bilincinin günlük biçimi Marksizmin bilimselliğini belirlemediği gibi, Marksist bilimin de sınıf savaşının her somut anını belirlemesi diye bir şey söz konusu değildir. İlkin, ideoloji ile bilim arasındaki eleştirel mesâfe kabul edilmeli; ikincisi **praksis** sürecini metodolojik ilke olarak kabul eden bir bilimin hiçbir zaman mutlak bilgi olmayacağı görülmelidir. Marksizm, kendini sürekli olarak yeni gerçekler, öneriler ve sonuçlar karşısında sınamalı, kendisiyle çelişen başka teorilerle eleştirel alışverişe girmelidir. Marksist eleştiri yöntemının bize bıraktığı miras budur, ve bu miras ne devrim papazlarına ne de iyi niyetli eylemcilere bırakılamayacak kadar değerli ve önemlidir.

[1] Türkiye'de bu konuda sistematik bir tartışmanın başlayıp, güncel konu haline getirilmesini *Birikim* dergisi sağlamıştır. Aşağıda belirtilen yazılar, kendi tartışma konumuzu özellikle ilgilendirmektedir: Lusin Bağla, «Antonio Gramsci ve Aydınların rolü sorunu», *Birikim* (Ocak, 1977); «Lucio Magri'nin Yazısı dolayısıyla Marksit Parti Sorunu», *Birikim* (Şubat 1977) Ömer Laçiner «Ekonomizm Konusu ve Marksist tarihi gelişim teorisine bir bakış» I ve II, *Birikim* (Mart ve Nisan, 1977); Lucio Colletti, «Marksizm: Devrim ya da Bilim», *Birikim* (Nisan, 1977); Murat Belge, «Marksizm ve Yapısalcılık», *Birikim* (Haziran - Temmuz, 1977). Ayrıca bkz., L. Althusser, *Lenin ve Felsefe* (Birikim Yayınları); V. I. Lenin, *Felsefe Defterleri.* Hilmi Yavuz, *Felsefe ve Ulusal Kültür;* Selahattin Hilav, *Felsefe El Kitabı* (Gerçek Yayınları; Mart, 1977).

[2] Karl Marx, *A Critical Analysis of Capitalist Production,* V. I. (İnternational Publishers: 1973); Türkçesi, Alaâttin Bilgi, (Sol yayınları; Temmuz, 1975). Söz konusu metin ve alıntıları İngilizce, Almanca ve Türkçe baskılarına başvurarak aktardım.

[3] Engels, Plekhanov, Stalin ve Mao'nun öğretilerinden ayrı tutarak «eleştirel» Marksizm diye adlandıracağımız hareket, Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'yle başlar (1922; kullandığımız baskı, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics,* trans. R. Livingstone; MIT Press / Massachusettes, 1971), Karl Korsh'un *Marxism ve Felsefe* L. 1923. *(Marxism and Philosophy,* trans. Fred Halliday; New Left Books: London, 1970) adlı eseriyle ve 1923'de *Frankfurt İnstitut für Sozial Forschung*'un kurulmasıyla gelişir. Bu teorik harekete «Batıcı Marksizm» adı da verilmiştir, fakat Marksizmin kendine özgü teorik ayrılıklarını, batı / doğu gibi jeopolitik terimlerle karıştırdığı için bu tanımı reddediyoruz. II. Dünya Savaşı sonrasında, Fransız düşünürleri J. P. Sartre ve bir ölçüde M. Merleau Ponty'nin de katıldıklarını söyleyebileceğimiz bu hareketin ortak ve belirleyici noktalarını şöyle sıralıyabiliriz: I. Lukacs'ın «Marksizmde tek ortodoks şey yöntemdir» ilkesi bu hareketin başlangıç noktasını teşkil eder (*Hist. and Class - Consciousness,* S. I. ). Yönteme bağlılık ilkesi şu demektir: Marksizm, gerek doğa, gerekse toplum ve tarih konularında kesinleşmiş, sabit ve şematik birtakım önerilerde bulunan bir öğreti olmaktan ziyade, insanlığın gelişimini maddî hayatın üretimi ve yeniden üretimi açısından açıklayan bir yöntem ve araştırma sahası olarak görülmelidir. 2. Marksist yöntem, Hegel'in idealist felsefesinin eleştirel bir özümlenmesi sonucu saptanacaktır. Bu kaynağa dönüş, diyalektik düşüncenin, insanın toplumsal ve tarihî gelişiminin sunduğu karşısında doğmuş olduğunu ve diyalektiğin doğa tarafından değil, tarih tarafından örneklendirildiğini vurgular. Sartre'ın deyimiyle «diyalektik, metafizik bir doğa felsefesini değil, tarihin somut gelişimini dile getirir» *(Search for a Method,* trans. Hazel E. Barnes, Vintage / New York, 1968). 5. Marksizmin bilimselliği, 19. yüzyılda gelişmiş pozitivist bir bilimsellik anlayışı açısından açıklanamaz. Marksizmin toplum ve tarih gelişimini insanın eylem ve bilincinden ayrı bir doğal kanunlar sistemine indirgemesi sözkonusu değildir. Bu konuda bkz. George Lichtheim, *Marxism: An Histrocial and Critical Study* (Prager / New York, 1961); Maurice Merleau Ponty, *Les Aventures de la Dialectique* (Gallimard, 1955); Martin Jay, *The Dialectical İmagination: A History of the Frankfurt School and the İnstitute of Social Reserach,* 1923 - 1950 (Little Brown + Co. / Boston, 1973). Sanımca, Lenin *Materyalizm ve Ampirio-kritisizm* adlı yapıtında, pozitivist Marksizmin çeşitli yanılgılarını sürdürmüştür. Yansıcı bir bilgi

teorisi (bilginin duyularımızı nedensel olarak etkileyen dış nesnelerin bıraktığı izlerden başlayıp, geliştiği iddiası) önermenin yanısıra, Lenin, Marksizmin bilimselliğini o dönemde gelişen doğal bilimlere analojik olarak anlamıştır. Althusser'in Lenin savunmaları gayet zeki retorik örneklerdir, fakat Lenin tekstinin en basit epistemolojist tarafından görülebilecek yanılmalarını örtmez Bkz. *Lenin and Philosophy*, (Monthly Review Press: New York, 1971). Lenin, *Felsefe El Defterleri* adlı çalışmasında, «Hegel'in *Mantık* adlı eserini bütünüyle inceleyip, anlamadan Marx'ın *Kapital*'ini ve özellikle ilk konusunu anlamak imkânsızdır», demektedir ki, yarım yüz yıl sonra «Marksistlerin hiç biri Marx'ı anlamamışlardır!» *(Collected Works*, Progress Pub., 1972 v. 38, s. 181) demiştir. Bu tezin önemini kavramak ve Lenin düşüncesinde oluşan bu kopma niteliğindeki gelişmeyi anlamak, ayrıntılarıyla ele alınması gereken bir çalışmadır. Althusser ise, Fetişizm bölümünde göze çarpan Hegelci ifade biçimlerinin yanıltıcı olduğunu ve *Kapital*'i okumağa ikinci kitaptan başlamamızı salık verir *(Lenin and Philosophy*, 81) Oysa bu çalışmada savunmak istediğim, Fetişizm bölümünün ayrıntılı bir incelemesinin Marx'ın eleştiri yöntemini bütünüyle aydınlatabileceğidir.

[4] Kopernikus devrimi için bkz. Thomas Kuhn, *The Copernican Revolution* (Harvard U Press: Cambridge, 1971); Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science* (Free Press: New York, 1957). Kopernikus devriminin modern epistemoloji için önemini, Emmanuel Kant, şu sözleriyle vurgulamıştı: «Gök cisimlerinin hareketini, seyircinin etrafında döndükleri hipotezinden kalkınarak açıklamaya çalışan Kopernikus, doyurucu bir ilerleme elde edemeyince, seyircinin dönüp, yıldızların sabit kaldıkları düşüncesinden kalkındığında daha başarılı olabileceğini gözönüne aldı». [*Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (MacMillan: New York, 1965), s. 2..]

[5] Hegel üstüne okuyucunun şu eserlere başvurmasını salık veririm: Alexandre Kojeve, *Introduction a la Lecture de Hegel;* Jean Hyppolite, *Genésé et Structoure de la Phènomènologie de l'Esprit de Hegel;* Herbert Marcuse, *Reason and Revolution.* Bu üç çalışmanın müşterek noktası, Hegel'in *Fenomenolojisini* ve bu eserde geliştirilen sistematik kavramları, Hegel düşüncesinin diğer yönlerini de analiz etmekte temel olarak almış olmalarıdır. Ayrıca, Hyppolite ve Marcuse Marx - Hegel ilişkisini aydınlatmayı amaç edinmişlerdir. Marksist açıdan Hegel düşüncesinin en önemli analizi, Geork Lukacs'ın *Der Junge Hegel* adlı eseridir. Daha genel ve tanıtıcı çalışmalar olarak, Charles Taylor, *Hegel* ve Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* salık verilebilir. Stace'in Hegel üzerine çalışması kapsamlı olmasına karşın, geleneksel İngiliz İdealizminin sınırları içinde kalmış, Hegel düşüncesinde, Fransız ihtilâlinden sonra ortaya çıkan modern toplumun önemini inceleyememiş; faaliyet (Tatigkeit), emek (Arbeit), dolaylama (Vermittlung) kavramlarını aydınlatamamıştır.

[6] *1844 El Yazmaları*'nda Marx, Hegel'in insan gelişiminin emek faaliyeti sonucu mümkün olduğunu kavradığını ve insanın kendi faaliyet sürecinde kendi kendini değiştirdiğini gördüğünü söylemiştir. (New World Paperbacks: New York, 1973, s. 177) Yine Marx'a göre Hegel'in hatası, bu süreci yalnızca spekülatif olarak kavraması, ne sürecin gerçek öznesini ne de gerçek dinamiğini dile getirmemiş olmasıdır. Hegel'in öznesi somut insan değil, *pirit, Geist* diye soyut bir felsefi ilkedir. Marx aslında Hegel'in gerçek olumsuzluk sürecini (process of negativity) kavrayamadığını, çünkü insan faaliyetini somut «emek» olarak değil de, soyut bir uğraşı olarak gördüğünü iddia eder. Bu yüzden, Hegel, nesnel leşme (objectification) ile yabancılaşmayı (alienation) karıştırmış; insandan ayrı nesnel bir gerçeğin varoluşunu insanın bu gerçek karşısında yabancılaşması diye kavramış ve dış gerçeğin insandan bağımsız nesnelliğini yenme yollarını spekülatif olarak dile getirmiştir. Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne 1967'de yazdığı önsözde kendisinin de aynı hataya düştüğünü kabul etmiştir.

[7] «Rasyonelleşme» Marx Weber tarafından modern devlet ve toplum yapısını incelemek üzere ortaya atılmış bir kavramdır. Weber rasyonelleşmeyi, toplumsal dünyanın biçimsel olarak saptanmış, kesinleşmiş, genel homojen kurallar tarafından örgütlenmesi diye tanımlar. Rasyonelleşme süreci, insanların ortak hayatlarını biçimsel olarak saptanmış bir yoldan türetilen kural ve kanunlara göre düzenlemelidir. [Weber, *Theory of Social and Economic Organization* (Free Press / New York, 1964), s. 364 ve devamı]. Bu kavramın Marksizm için önemini Frankfurt okulu teorisyenleri incelemişlerdir. Bkz. Herbert Mercuse, «İndustrialization and Capitalismin the Work of Max Weber»in *Negations* (Beacon Press: Boston, 1967).

[8] Marks, *Kapital*, İng. s. 59, Türkçe, 81.

[9] Lukacs'ın epistemolojik görüşlerinin yeterli bir analizi, edebiyat teorisi üzerine çalışmalarını da ele almalıdır. Bkz. *Avrupa Gerçekçiliği, Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı, The Modern Novel, Geothe and His Age.* Bu konu kapsamımız dışında kalmaktadır.

[10] *The German Ideology* (New World Paperbacks; New York, 1967), s. 14.

[11] *The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie Harper Books: New York, 1967), s. 787 - 808, «Mutlak Bilgi» adlı konu.

[12] Burada açıklanan epistemolojik görüşe uygun bir çalışma, Althusser'in bir zamanlar öğrencisi Jacques Rancière tarafından yapılmıştır: «The concept of 'critique' and the 'critique of political economy'», *Economy and Society*, (Spring, 1976).

[13] Kuhn, *The Copernican Revolution*, 132 - 184.

[14] Rancière, *a.g.e.*, s. 360 ve *devamı*.

[15] Marks, *Grundrisse* (Penguin Books: London, 1973), s. 294 _ 318.

[16] *A.g.e.*, 142 - 169.

[17] Althusser, *Reading Capital*, trans. Ben Brewster (New Left Review Books: London, 1970), s. 83-119.

[18] Bkz. Kuhn, *a.g.e.*, s. 77 - 132; Alexandre Koyré, *From the Closed World to the İnfinite Üniverse.*

[19] *Reading Capital*, s. 158 - 164.

[20] Bkz. Gunnar Myrdal, *The Political Element in the development of Economic Theory.*

[21] «Teorik pratiğin üretim koşullarının yalnızca biçimsel bir kavramı, bize teorik pratiğin *tarihini* geliştirmemizi sağlayacak belirli kavramları sağlayamaz; matematik, fizik, kimya, biyoloji, tarih ve diğer 'insan bilimlerinin' özgül tarihlerini geliştirmemize de hiç bir şekilde yeterli değildir. Teorik pratiğin yapısının yani bilgi üretiminin biçimsel bir kavramının ötesine gitmek istiyorsak, bilgi tarihi *kavramını* geliştirmeliyiz....», *Reading Capital*, s. 43.

[22] Althusser bu formülü daha erken bir çalışması olan *For Marx*'ta sık sık kullanmıştı. Oysa «maddî hayatın üretim biçimi» de bilimsel olarak varılması gereken bir kavramdır; «iktisadî hayat» diye belirleyip, saptadığımız olguyla «maddî hayatın üretim biçimi» aynı şey değildir. Yalnızca burjuva toplumunda iktisadî hayat diye başka ilişkilerden ve faaliyetlerden ayrı bir dünya oluşur: Kapitalizm öncesi toplumların özelliğini iktisadî ilişkilerin aynı zamanda dinsel, ailesel, akrabalık, kandaşlık ilişkileri olmaları teşkil eder. Marksist toplum bilimi açısından yine geliştirilmesi, ya da üretilmesi gereken, kavramlarla karşı karşıyayız. Althusser, bu yüzden «son anda belirlenme» kavramının yerine «bir öge ya da bir yapının yine bir yapı tarafından belirlenmesi» kavramını kullanır (« the determination of either an element or a structure by a structure»), *Reading Capital*, s. 188.

[23] Bu konuda görüşlerimiz Lucio Colletti'yle birleşmektedir, Bkz. «Marksizm: Bilim ya da Devrim?», *Birikim* (Nisan, 1977).

# Şiirler

## KATEDRAL

*«mumlar erir yalım sürer»*

ulu bir atombulutu
katedralin üstünden
aldırmadan atladı

zaman
bir uzak yaprağı
katladı

umut
bir düşü müydü
evrenin

o yalım
artık
anı bile değildir
yalnız
uzak bir iz olarak
isi sinik taşlara
ve o mumlar
görkemli org sesleri cılız gölgelerinde donmuş
boyun kırmış fitillerine cırcırböcekleri konmuş

katedralin üstünden
akıyor
aşarak erlyik gözleri
akıyor güneşin kimsesiz ışıkları
akıyor kimsesiz ışıkları güneşin
bir karınca yem mi diye bakıyor
evvel zaman içindenin lsasına

Eylül 1973, Köln

## FOTOĞRAFLAR

1 — Fotoğraflar.

Şu gülen ben miyim yoksa karton mu?

2 — Fotokopi makinesi:
« ben karton mu»
« ben karton mu»

3 — Teksir makinesi.
Boş kâğıt basıyor.
Kimbilir, bilmiyordur
halkın dilini.
Yeraltına dayanamaz,
inançsız,
ölür korkudan.

4 — Beşinci kattan seyredilen bir cadde
ve bir dürbün:
—Şu giden iki kişiden biri benim.
—Öbürü kim?
—Hep olmayı özlediğim.

.

noktaları bir bir sayacaksın
sıkılacaksın
atlamadan say aman
alışmaya bir kala dur
kendini noktalamadan

30 Kasım 1974

## İLGİ

— İlgi duymadım önceleri.
Sıkılgan duruyordu,
konuştukça açıldı.
İnandığım şeylere inanıyor.
Nefret ediyor neye nefretliyse içim.
Ne beklediğini biliyor yaşamaktan.
Seviyor, evlenme teklif etti.
Onu seviyorum, anne.
— Mesleği ne?

Aralık 1974

## KOVUK

Tüm lanetli anları geçmişin
ansızın fırlayıp paslı kutularından
hepbirden dikildi mi karşısına insanın
bir kovuk
bir küçük
bir ufacık
bir miniminnacık kovuk
yok mu
yok
kafatasının içinde
saklanacağın!

Aralık 1975

## VİCTOR JARA

Victor Jara'nın elleri dünyanın bütün gitarları
üstünde
Kırdılardı ezdilerdi hani ellerini Victor'un
Victor'un elleri güçlü ve oynak
ve çalıyor bütün gitarları

Çal Victor yoldaş ,anlat, söyle Victor yoldaş!

Victor Jara'nın elleri kırık ezik
Victor Jara'nın elleri güçlü oynak
Victor Jara'nın elleri bütün gitarlarında
dünyanın

1976

## 1 MAYIS 1977

daha nice kuyular kazacağız demek ki dostum
şu küçücük iğneyle
ve bilinçle ve sabırla ve alçakgönüllülükle
ve daha çok ekmek yiyeceğiz demek ki
dostum
daha coooooook ekmek yiyeceğiz

Mayıs 1977

## ÖZ-SUÇLAMA

kafa derisinin altında kemikler örümcek ağlı
beyninin göbeğinde bir korkak telaş
benim ben, bu ben
    dişleri çürüyen
    etleri dökülen
zift gibi bir kin çığca büyürken
    içindeki setleri bir bir devirip
                sona doğru

böyle mi olmalı ve böyle mi yazmalıyım ben
ben ben ben ben
hadi dönüştür kendini
hadi sahip çık kendine
bütün o nutukların nerde
işte bilim
seçtin madem
işte eylem
yap
işte yaşam
üret

11 Eylül 1976

## KORKULU BİR DÜŞ

korkulu bir düş gördüm ağladım uyandım
babamla anam gülüştüler başımda
dışarda tipi var dışarsı soğuk
sobanın çıtırtısı hoşuma gidiyor
emziğim düşmüş yanağıma değiyor

dört el bana uzandı aldı okşadı
ba ba dedim sevindirdim babamı
anam daha bekleyecek anne dememi

birazdan alırlar küvete koyarlar
suları şaplatmak hoşuma gidiyor
gülünce bayılıyorlar ben de gülüyorum

onlar konuşurken uyumak hoş
sesleri güven veriyor
şiirler düşlemek hoşuma gidiyor

yazmayı öğreneyim hep yazacağım
kimseyi kırmak istemem hep güzel yazacağım

13 Eylül 1976

## İKİ İHTİYAR

Madrid. Park.
Servantes'in aykucunda iki ihtiyar.
Kadın şişman,
şöyle uzatmış çarpık bacaklarını.
Adamın başında kasket.
Yan giymiş, az yatırmış kasketini.
Yumuşakça oynuyor dişsiz çeneleri.

Belki elli yıl önce bugün belki yine burda
bu yakışıklı delikanlı
bu güzel kıza laf attı.
Kız, hoşlandıysa da,
burun kıvırıp geçti.
Belki ikisi de birbiriyle ilgilenmedi.
Ne heyecanları tasarıları vardı kimbilir.
Şimdi tatlı tatlı söyleşiyorlar.

Ocak 1977

## GORİLLİ ŞİİR

Şu gorili görüyor musun, şu dev gorili?
Kravatını çekiştiriyor açlığından.
Taranmış tüylerinin üstüne tertemiz peçetesi
                konuyor.
Bin çocuğun kemiğini sıyıracak birazdan.
Ve tabii ki kürdan kullanıyor, kokulu kürdan.

İşte dostum, dostlar çıkacak parmaklıklar
                ardından,
ve bay goril yer alacak içinde kafesinin!

30 Kasım 1976

## ANIMSAMA

Düşünüyorum da
nice dostlar edinmişim
  Amerika Birleşik Devletlerinde
altı yıl önce.
Taylandlıydı.
  «Sam»dı takma adı.
  Güleç, candan, cesurdu.
  Ayrılırken ağlaştık.
  Kolunu sarkıttı otobüsün penceresinden,
  uzanıp öptüm elinden.
Dünyanın bir köşesine o gitti,
bir köşesine ben.
Yurtseverdi.
  Sosyalist olmuş mudur
bilmiyorum.
Adını unuttum.
Amerikalıydı.
Bana onu
  «Sosyalist bu!»
  diye gösterdi de biri
    kınamamı bekleyerek
  varıp gülerek elini sıktım.
Bozulduydu bizimki!
Sanatçıydı.
Alabildiğine sıkılıyordu
memleketinin haline.
Resim çalışıyordu evinin mahzeninde.
Tuvali aşmış mıdır eylemi
bilmiyorum.
Latin Amerikalıydı mühendis olmak isteyen
arkadaşım.
Dertleştik ve savunduk haklarını halklarımızın.
Döndüğünde
savaşım verecekti
faşizme karşı.
Ayrılırken «BROTHER!» diye kucaklaştık.
İsveçli bir dostum var.
Amerika'da varoluşçuydu.
Sonra Marksist oldu.
Ülkesi hakkında soru sorduğumda
«Benim değil, burjuvazinin memleketi» demişti
de
üç yıl önce İstanbul'a bana geldiğinde
beynim zorlanmıştı.
  Ben o zaman sosyalist değildim.
İşte böyle. Daha kimler. Düşünüyorum da
ne dostlar kazanmışım
Amerika Birleşik Devletlerinde 17 yaşımda.

14 Aralık 1976

## BİR DOSTUN ARDINDAN

Bu yitiriş... Bu yitiriş...
Söyleşemezsin, soramazsın, elini sıkamazsın
artık.
Bir kurşun ha? Şöyle ufacık şey?
Zaman geri gidebilse!..

Bütün ırmaklar durdu gibi yüreğimin içinde.

Sabah. Sabah! Öyle bir **sabah** ki bu,
koskoca gelecek geçse bile aklından,
sevinci geçmişe gömmüş oluyor insan!

18 Ocak, Ağustos 1977

## ÇAY

çayımın içine güneş düşmüş
küçük bi kız beni süzer durmuş
masmavi bakışı güneşi emmiş
çayımın güneşine gölgem değmesin

güneşçi olsam şafak dağıtsam
mavi tepsi içinde mavi içinde

çayımın güneşi yüzüyor rahat
çayımın güneşine gölgem değmesin
küçük kız ne hoş süzüyor durmuş
çapkının bakışından bulut geçmesin

Mayıs 1977

## NÂZIM

Henüz dönmüş bir ucundan evrenin,
bir ışık bankına ilişir Nâzım.
Siler alnının terini, bulutları aralar,
bakar yeryüzüne.

—Bu büyük kavgasında emeğin,
şiirlerimin de yeri var, ne güzel.
Ama daha yol çok.
Daha yol çok!

Gökdelen sırtında çalışan işçi gibi,
dünyaya dönük oturur yorgun.
Çoktan çürümüş ayağındaki zincir.
Bir ışık demetini kalem edinir.

Temmuz 1977

## DOLUNAY

Bir gece
dolunaya baktı
ve bu görkemli parlaklıkta
muazzam bir elbise
çizdi kendine,
Ayın üstüne oturtulmuş
muazzam bir elbise.
Ve giymek istedi onu.
Uzaklık azaldı, azaldıkça
değişiyordu oranlar.
Ve o şaşkın ve hayrandı.
Ve şaşkın ve hayran olarak
boğuldu
kıvrımları arasında
bu muazzam elbisenin.

Çizgiler parçalandı düştü toprağa ve denize.
Şimdi ne o dolunay var ne elbise.

Aralık 1976

## İSTANBUL

Paris'te olmalıydım 1871'de ah Paris'te
Olmadı yetişemedim yetişemedim
Beni de bekleyemedi Komün

Madrid'e gidebilmeliydim ne olursa olsun
'30larda Madrid'e
Bensiz yenildi bizimkiler

Bir Varna'da geçen yıl
Lenin caddesinde yürürken
kendime pay çıkardım
kapitalizme karşı zaferden

Ooooy İstanbul İstanbul
Yürüyüşler yazılar ve kurşunlar şehri
Ne tür anacak torunum
senle dostluğumuzu?
Yalnız bıraktığına mı üzülecek
pay mı çıkaracak?

24 Ocak 1977

# Dağlarca'dan Kızılırmak Kıyıları

**KIZILIRMAK KIYILARI**

Kardaş, senin dediklerin yok,
Halay çekilen toprak bu toprak değil.
Çık hele Anadoluya,
Kamyonlarla gel, kağnılarla gel gayrı,
O kadar uzak değil.

Çamı bitmiş, kavağı azalmış,
Gamla örtülü bayırlar, çıplak değil.
Yedi ay kıştan sonra,
Yeşeren senin yaşamandır,
Yaprak değil.

Yersin, içersin sofrasından, üç yüz senedir,
Kuvvetlisin ama kuvvet hak değil.
Bakımsızlıklarla göçüp gitmiş bir cihan,
Mevsimler soğumuş, sular azalmış,
Buğday, Selçuklulardan kalan başak değil.

Parça parça yarılmış öküz ardında,
Parmağı üç pare, tırnağı ak değil,
Utanır elin ayağın,
Korkarsın yakından görsen,
Eli el değil, ayağı ayak değil.

Gün doğar, tarla kuşları uçuşurlar,
Ağır bir aydınlık, bildiğin şafak değil.
Öyle dalmış ki yüzyıllar süren uykusuna,
Uyandırmazsan,
Uyanacak değil.
Dertle, sefaletle yüklü,

Siyah leşlerle kararmış, berrak değil.
Çağlayan ne,
Akan kim,
Kızılırmak değil.

Kardaş, görmüyorum ama hâlâ duyabiliyorum,
Geçmiş zamanlar geleceklerden parlak değil.
Vakte şahadet edercesine yükselmiş,
Akşam parıltısından, bütün zaferler üzerine,
Dağlar dalgalanmakta, bayrak değil.

(**Toprak Ana**, İstanbul 1959, s. 123)

«Anadolu», Millî Edebiyat Akımına dek, şiirimiz için yabancı ve uzak bir ülkedir.

Türkler, Anadolu'ya XI. yüzyılda gelirler. Ümmet dönemini yaşadıklarından da «yurt» kavramını, göçebe toplumun biçimlediği anlamda kullanırlar. «Yurt» kelimesinin ilk anlamı «Orta Asya'da göçebe hayat süren toplumların keçeden çadırları»dır.[1] Sonraları kelimenin anlamı genişler. XV - XVI. yüzyılda yazıya geçtiği sanılan **Dede Korkut Kitabı**'nda Kazan Bey, «yurd»una şöyle seslenir:

> Kavum kabile menüm kuma yurdum
> Kulan ile şığın konşı yurdum
> Seni yağı nireden darımış güzel yurdum

Metnin de ortaya koyduğu gibi yurd «kabilece kuma (ortak) kullanılan» topraklardır. Kazan Bey'in boyu bu topraklarda hayvanlarını otlatmaktadır. Yurdun değeri de buradan ileri gelir.

Osmanlılar zamanında beylere «yurtluk» verilirdi. Yurtluk, gelirinden yararlanma hakkı ömür boyunca kullanılmak üzere verilen arazi anlamındadır.

Halk şairleri, «yurt» kelimesini pek az kullanmışlardır. Bu kelime, onların dilinde «köy, memleket» demektir. Kerem (XVII. yüzyıl), «**Vatan**ında Kerem için ağlar var» derken, **vatan**'ı «memleket» yerine kullanıyordu. Bayburtlu Zihnî, yüzyıl sonra bile ünlü koşmasında «Vardım ki **yurd**undan ayak götürmüş» derken, sevgilisinin memleketini kastediyordu «yurt» kelimesiyle. Yurt, en geniş anlamıyla, halk şairi için ildir. Onlar, köylerinden ayrıldıklarında kendilerini **gurbet il**'de sanırlar. Çünkü halk şairleri, kapalı bir ekonominin insanları olarak, kendi köyleriyle, boylarıyla içiçedirler. İllerinin dışı onlar için gurbettir. Bu, birey olamamışlıktan ileri gelir. Bireyleşme, **millet**'le ortaya çıkar. Milleti oluşturan ögeler, prekapitalist dönemden başlayarak, yavaş yavaş belirirler. Millet olma, kapitalist üretim biçiminde tamamlanır.

Millet'in oluşmasında belirleyici olan **pazar**dır. Üretilen malların çoğalması, çeşitlenmesi pazarın gelişip serpilmesini sağlamıştır. «Millî pazarın meydana gelebilmesi için, üretimin son derece artmış olması, o zamana kadar hep kendi dar sınırları içinde kalmış olan zayıf üretimlerini mahallinde tüketen bölgeler arasında sistemli ve gittikçe artan bir mübadelenin kurulması gerekliydi.»[9] «Pazar» zorunlu olarak ticaret burjuvazisini oluşturdu.

Osmanlılarda iç pazarın canlılık kazanması Lâle Devri ile başlar. Bu canlanma mirî toprakların âyan elinde toplanmasıyla bir sıçrama gösterir. Başka nedenlerin yanında, iç pazarın, hakim sınıfın talebini karşılayamaması, Batı burjuvazisinin lüks tüketim mallarına sınırların açılmasını kolaylaştırdı. Böylece bizde ticaret burjuvazisi varlığını iyiden iyiye duyurmaya başlar. Levantenlerden oluşan ticaret burjuvazisi, siyasal yönetim Müslüman olmayanlara kapalı olduğundan, Osmanlı bürokratlarıyla işbirliği yapar. Böylece milletleşme dönemi de başlar. Burjuvazi, Tanzimat Fermanı ile «mal emniyeti»ni garantiye aldıktan sonra, yönetimi ele geçirme mücadelesine girişir. Bu durumda **yurt** gündeme gelir. Burjuvalaşma sürecinin ilk aşamalarında Namık Kemal, yeni sınıfın ideologlarından biri olarak[3] «Vatan Kasidesi»ni ve «Vatan» makalesini yazar. Namık Kemal, kısa yazısında üç kez «menfaat» kelimesini kullanır. Onun «menfaat birliği» dediği, aslında Batı emperyalizminin işbirlikçisi olan ticaret burjuvazisinin menfaatinden başka bir şey değildir. Çünkü «yurt kavramının içeriği sınıfsal karekter taşır. Sömürücü, egemen sınıf, yurt denince, ezilen sınıfları yurdun zenginliklerinden yararlandırmayan ve onları toplumsal ilişkilerin düzenlenmesine katılmaktan alıkoyan sömürü düzenini anlar; bu düzen kavramını yurt kavramıyla özdeşleştirir.»[4] «Millet, hürriyet, menfaat, uhuvvet, tasarruf, hâkimiyet, ecdada hürmet» gibi sözler, «Vatan» makalesi yazarının Fransız burjuvazisinden kaynaklandığını bize hemencik gösterir. Böylece yazar, oluşmakta olan kapitalist düzenin sözcülüğünü yüklenir. «Namık Kemal umumiyetle mübeşşirliğini yaptığı rejimin, sınıfın en sağ cenahının mübeşşirliğini yapmıştır.»[5] «Vatan» makalesinde soyut bir yurt tanımı vardır. Bunda, burjuvazinin henüz iktidarı alamamış olmasının etkisi büyüktür.

Tanzimat'la birlikte sesini duyurmaya başlayan burjuvazi, bürokratları güdümleyerek, 1908 burjuva devrimi ile yönetimi ele geçirir.[6] «Osmanlı koşulları altında gelişen bu bürokratlar bir sınıf»[7] değillerdi. İktidarda her ne kadar İttihat ve Terakki bürokratları görülüyorsa da, bunları da aslında yöneten «doğum halindeki burjuvazidir.»[8] Bu burjuvazi, özellikle Selânik'te ve İstanbul'da yoğunlaşmıştır. Tüm işi de Batı burjuvazisinin sömürüsüne yardım edip bu sömürüden pay almaktır. Bu arada bürokratları kullanmaktan geri kalmaz. Böylece bürokratlar «halka karşı» bir konumun içine gireceklerdir. «Türk olsun, Yahudi olsun büyük burjuvazi onları (bürokratları) sadece kendisine kazanıp dolaylı veya dolaysız emperyalist devletlerin de amaçları demek olan kendi acil amaçları uğruna kullanmanın; işi bitince de yüz çevirmenin yoluna bakıyordu.»[9] Halka ihanet eden bu bürokratların çizgisini, Cumhuriyet bürokratları da sürdüreceklerdir.

Yönetimi ele geçiren burjuvazi, geleneksel, kapalı köy ekonomisinin parçalanıp millî pazarın gelişmesi için çalışır. Böylece «Anadolu» ve artık ürünün yaratıcısı **köylü** gündeme gelir. Aynı zamanda burjuvazinin çeşitli kanatları arasındaki çekişmeler sonucu oluşan gruplar «meşrutiyeti savunduklarından **seçim işi önem kazanıyordu,** fikirler ortaya atılırken **dayanılacak kitleler de aranılacaktı elbet.**»[10] Köylüyü ve Anadolu'yu gündeme getiren nedenlerden biri de buydu.

Kendinden önceki hakim sınıfın Anadolu'yu nasıl ihmal ettiğini anlatıp kendine kitleler içinde yandaş toplama çabasına düşen burjuvazi, sanatçılara Anadolu'nun perişan durumunu sergileme özgürlüğünü(!) tanır. Ebubekir Hazım Tepeyran, 1910'da İç Anadolu'nun perişanlığını dile getirir. Ama, Tepeyran, **Küçük Paşa** adlı bu romanında, olayların 1908 burjuva devriminden önce (1887 - 1896) geçtiğini belirtmekten geri kalmaz. Çünkü bu durumdan sorumlu olanın, yönetimi yeni ele geçirmiş olan burjuvazi olmadığının okurlara hatırlatılması gerekir! Tepeyran, bu nedenle, romanın mukaddimesinde «bu ciğer yakıcı faciaların son perdesini inşallah Meşrutiyet idaresine özgü olan başarıların feyizleri olanca hızıyle indirecek, köy sefalet yuvalarının yerinde birer rahatlık ve mutluluk yuvası yaratılacaktır» der.[11]

Burjuvazinin bu özgürlüğünden yararlananlardan biri de Mehmet Emin Yurdakul'dur. Edebiyatımızda «Anadolu» adını taşıyan ilk şiirin sahibi olan M.E. Yurdakul'un bu eseri 1912 tarihlidir. «Anadolu», yurdun «gerçekçi» bir görünümünü gözler önüne serer. (Sonradan «fakirlik edebiyatı» diye adlandırılacak bir tavrın ilk örneklerinden olması bakımından da dikkate değer bir siirdir «Anadolu».) Yurdakul'un röportaj gerçekçiliği ile sunduğu «Anadolu» şiirinde, yurdun daha önceki yönetici sınıf tarafından ne durumlarda bırakıldığını ortaya koyduktan sonra, aydınlara seslenerek.

Yazık, sana ağlamayan şiire;
Yazık sana titremeyen vicdana
Yazık, sana uzanmayan ellere
Yazık seni kurtarmayan insana!..

der. Şair, bir önceki egemenlere yazıklanırken, yeni egemenlerin, Anadolu'yu **kurtarmaya** çalışacaklarını da ima etmekten uzak kalmaz.

Yurdakul'un şiiri ile Dağlarca'nın şiiri arasında Anadolu'nun sefaletini sergileme bakımından bir paralellik vardır. Bu paralellik, hakim sınıfa Anadolu'yu kurtarma işlevi yükleme yönünden de tekrarlanır.

Bağımsızlık Savaşı, milletleşme sürecinin en hızlı olduğu dönemdir. Çünkü millî burjuvazi, emperyalizme kendini kabul ettirme çabasındaydı. Bu savaşta, «millî burjuvazinin amacı, emperyalizm tarafından uzaktan güdülen her türlü sınıf ve zümreyi tasfiye ederek, ülkenin sömürülmesinde onun yerini almaktı. Ama bu sömürü emperyalizmsiz olamayacağına göre, bu millî burjuvazi de eninde sonunda onunla anlaşmaya varacaktı.»[12] Savaş sonunda «rejim, bürokrasi, büyük burjuvazi, eşraf üçgeni üzerine oturur.»[13] Daha önce verilmiş olan «Anadolu'nun gerçeklerini dile getirme özgürlüğü» siyasal bağımsızlığın kazanılmasıyla biter. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun **Yaban**'da, Reşat Nuri Güntekin'in **Yeşil Gece**'de metafizik bir bakış açısıyla dile getirdikleri Anadolu gerçekleri, egemen güçlerin homurtusuyla karşılanır. Çünkü «belirlenen özgürlük kavramı (...) burjuvaziye tanınan eylem özgürlüğünden başka bir anlama gelmez.»[14] Hakim sınıfa karşı çıkan sanatçılar izlenir, baskı altında tutulur, hapse atılır, hattâ çeşitli tuzaklarla öldürülürler. Oysa hakim sınıfın sanatçıları milletvekili, büyükelçi yapılarak ödüllendirilirler. Böylece artık yalnız Anadolu'nun romantik betimlemelerinin yazılmasına izin verilmiş olur. En ilkel cinsten olan bu romantizm, muhayyel bir Anadolu'yu anlatır. Bu yurtta, «imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir kitle» yaşamaktadır. Her taraf gül-ük gülistanlıktır! Ve Anadolu, hakim sınıfın silâhlı değneğiyle birdenbire cennet olmuştur!

Faruk Nafiz Çamlıbel'in 1924 tarihini taşıyan «Han Duvarları» şiirinde Anadolu'nun **şairane** betimi ağır basar. İç Anadolu'yu yayla geçen şair, yurttaşlarımızın yaşayışına hiç göz gezdirmez. Onu, bir **aşk nedeniyle** «gurbet»e düşmüş Maraşlı Şeyhoğlu Satılmış ilgilendirir.

Çamlıbel, 1927'de yayımladığı «memleket Türküsü»nde aydınlara yurdu dolaşmaları çağrısında bulunur. Ve:

Dinle bir yosmayı pınar yolunda
Dinle bir yaylada garip çobanı

dizeleriyle gerçek dışı bir Anadolu'yu anlatır.

Ömer Bedrettin Uşaklı, 1926'da yayımlanan **Deniz Sarhoşları** kitabında köyünü:

Yer yer çimenleri zümrüt olur da
Işıldar güneşten serpilen nurda.
Ruhum, çırpınmadan, her sabah burda
Bülbülü denizle başbaşa dinler.

dizeleriyle anlatır. M.E. Yurdakul'un, ot yiyen, toprağı ve öküzü olmayan köylüsü artık ortalıkta yoktur. Ö.B. Uşaklı ise «Ah, o yayla hayatı, ah o köy âlemleri...» deyip köylünün hayatına okuru imrendirir.

Fâik Âli Ozansoy da 1936'da şöyle anlatır Anadolu'yu:

Ey Türk, ey güneş oğlu,
Yurdun güzellik dolu;
Toprağı gül kokulu
Cennettir Anadolu.

Yurdun egemen güçleri, M.E. Yurdakul'un betimlediği Anadolu'nun değişmediğini bildikleri halde, Mehmet Faruk Gürtunca'nın yazdığı «Anadolu» şiirini öğrencilere ezberletirler. Bin bir yoksunluk içinde okumaya çalışan Anadolu'nun çocuklarına, içinde yaşadıkları ülkenin gerçeklerine yüzde yüz aykırı bir yurt çizilip sunulur bu şiirde:

Sen ne güzel bulursun
Gezsen Anadolu'yu.
Dertlerden kurtulursun
Gezsen Anadolu'yu.

Derde şifa bulursun,
Halkta vefa bulursun,
Kim der cefa bulursun
Gezsen Anadolu'yu.

Oysa, Anadolu köylüsünün ürettiği artık ürün, Ankaralara, İstanbullara harıl harıl aktılmakta ve devlet eliyle burjuvazi palazlandırılmaktadır bu yıllarda. Burjuvazi, devletin kolu kanadı altında kanlanırken, sivil-asker bürokratlar sınıf atlama çabasındaydı. Halktan kopmayan aydınları burjuvazi çeşitli yöntemlerle susmaya zorluyor; susturuyordu.

«1930 sonrasının iç ve dış şartlarının zorladığı bir uygulama olan 'ekonomik devletçilik', yani 'devlet kapitalizmi' (...) güçsüz ve asalak burjuvaziyi güçlendirmeyi, yerli sermaye için koruyucu bir şemsiye vazifesi görmeyi amaçlamaktaydı.»[15] II. Dünya Savaşı sırasındaki savaş ekonomisi de burjuvaziye daha büyük bir vurgun ortamı hazırlamış ve onun güçlenmesini sağlamıştı. Bu durumda, burjuvazinin güçsüzlüğü yüzünden onun görevlerini yüklenmiş ve bir çeşit vesayet uygulamış olan küçük burjuva bürokrat kesimi, artık tarihî görevlerini bir ölçüde bitirmiş sayılmakta ve atılması gereken bir yük olarak görülmekteydi. İşte bu ortamda, savaş sonrası, Asya ve Avrupa'da gücünü daha fazla duyurmaya başlayan ABD'nin de etkisiyle, Türkiye'de sola kapalı bir demokrasiye(!) geçildi. Ve 7 Ocak 1946'da D.P. kuruldu. 1947'de kurulan **Tüccar Kulübü**, 1948'de İstanbul'da **İktisat Kongresi**'nin toplanmasını sağladı.[16] Burjuvazinin artık bürokratlara ihtiyacı kalmamış; burjuvazi onlara karşı savaş açmıştır. (1950 de bürokratların yönetimden uzaklaştırılmaları, bir sınıf olmayan bürokratları yeni müttefikler aramaya zorlar. Bürokratlar, bu kez, işçi sınıfına oynarlar. Özellikle 1960 sonrası, işçi sınıfı hareketini yozlaştırma konusunda da oldukça başarılı olurlar!)

Burjuvazinin bürokratlara karşı açtığı bu savaş sırasında, düşünsel hayatta görülen görelî özgürlük, köyün sesinin kamuoyuna yansımasına imkân tanır. Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana, «bürokrasinin tüm eylemi, nesnel olarak burjuvazinin çıkarlarına hizmet etmeye yönelmiş» olmasına karşın «o güne kadar halkı sömürmekte bürokratik cihazdan yararlanan ve perde arkasında kalmayı beceren şehir burjuvazisi ile eşraf 1945'ten sonra memleketi 'memur tahakkümünden' kurtaracak aslan kesilmişlerdi.»[17] Burjuvazinin bu sahte tavrı, onu, yönetimi tam olarak ele geçirene dek, ister istemez özgürlükçü görünmek durumunda bırakacaktı.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, daha önceki yönetimin Anadolu'yu nasıl ihmal ettiğini anlatmak için sanatçılara özgürlük tanınmıştı. Oluşan liberal ortamdan yararlanıp 1948'de köy gerçeğini yalın ve çarpıcı bir dille gözler önüne seren Mahmut Makal'a da burjuvazi bu imkânı tanıdı. 1950'de seçimi kazanıp yönetimi bürokratlardan temizleyen büyük burjuvazi, daha önce arka çıktığı Makal'a, tutumunu sürdürdüğü için olmadık baskılar yapacaktır.

Mahmut Makal'ın yazıları, «Dertlerden kurtulursun/Gezsen Anadolu'yu» şiirleriyle koşullandırılan aydınları sarstı. Anadolu'ya eğilen aydınların şaşkınlığı daha da arttı. Diyalektik ve tarihî maddecilikten habersiz aydınlar bu durumda «fakirlik edebiyatı»na sarıldılar. Kendilerini yönetimden kovan burjuvaziyi deşifre etmek isterken, bir sınıf olmadıklarından, bu kez, kapitalizmin gelişimi içinde yoksullaşan küçük burjuva kesimleri harekete geçirmek istediler. 1960'lardan sonra gelişen işçi sınıfı hareketine de oynamak isteyen bürokratlar, Türkiye kapitalizminin kendilerine yüklediği işlevin sona erdiğini bir türlü kabul etmek istememişlerdir.

İşte bu ortam Fazıl Hüsnü Dağlarca'yı da etkileyecektir.

∴

Dağlarca, daha ikinci kitabı **Çocuk ve Allah**'ta (1940) Türk şiirine yeni bir ses getirerek ustalığını kabul ettirmişti. **Çocuk ve Allah**'taki şiirler, şairin metafizik arayışlarının ürünüdür; bu şiirlerde topluma ve toplumsala yönelik hiçbir öge yoktur. Gerçi Dağlarca ilk kitabı olan **Havaya Çizilen Dünya**'da (1935) toplumcu yönsemler bulunduğunu söylemektedir.[18] Ama o şiirlerin toplumculukla yakından uzaktan ilgisi yoktur.

**Toprak Ana** (1950), köyü yakından tanımayan Dağlarca'nın, edebiyattan öğrendiği

köy sorunlarını dile getiren şiirlerin toplamıdır. Şair, köyün her sorununu ayrı bir şiir yapmış. Kitabın sonundaki «içindekiler» bölümüne bakıldığında, şairin hangi sorunu, hangi şiirde işlediği kolayca görülür. Yalnız kitapta «Aldı Dağca Şehir Bakalım Ne Dedi» ara başlığı altında toplanan şiirler, kentteki köylünün durumunu sergiler. Dağlarca, sorunları birbirlerinden soyutlamıştır. Bütünsel bir dünya görüşünün yokluğu, şairi, sorunların arasındaki diyalektik birliği görmekten alıkoyar. Oysa açlık, susuzluktan, susuzluk, sömürüden, sorunların tümü düzeyden soyutlanamaz. Dağlarca en güç işi yapmaya kalkar: Üretim tarzı değişmeden, köylünün durumunun değişeceğini ileri sürer! Bu da onu, «Kızılırmak Kıyıları»nda da görüldüğü gibi eklektizme götürür.

Kitabın en son şiiri olan «Kızılırmak Kıyıları» kitapta daha önce sergilenen sorunlara topluca bakan bir çağrı şiiridir.

«Kızılırmak Kıyıları», Şubat 1950'de (**Yücel,** sy: 147/2) yayımlanır; üç ay sonra da genel seçimler yapılır. DP yönetime geçer. Dağlarca'ya DP döneminde (1952-1960) İstanbul'da Çalışma Bakanlığı İş Müfettişliği görevi verilir.

«Kızılırmak Kıyıları» **üç öge**den oluşur:

**Birinci öge,** şairin «kardaş» diye nitelediği kesime seslenişidir. «Kardaş» kelimesinin köylü diliyle kullanılmış olması, şairin köylüye seslendiği izlenimini bırakıyorsa da, Anadolu köylüsüne «Anadoluya gel» denemeyeceği için, çağrılan kişileri başka yerde aramak gerekir. Benzer çağrılar daha önce de yapılmıştı. Onlar, aydınların Anadolu'yu gezip görmelerini istiyorlardı. Böylece aydınlar, sağlıklı, mutlu kişileri; onların cennet gibi köylerini göreceklerdi. Dağlarca aynı kişilere çağrıda bulunuyor. Yalnız bu kez «kardaşlar» cennet Anadolu'yu değil, «sefaletle yüklü» Anadolu'yu göreceklerdir. Kelimenin köylü diliyle kullanılışı «halkçılık»ın zorunlu sonucudur. «Halka inmek» böylece halledilmiş olur.

Kardaş, senin dediklerin yok,

dizesinde bir **karşı çıkış** vardır. Buradaki karşı çıkış, şaire okullarda anlatılanlarla, şairin sonradan okuduklarının çelişkili oluşlarından kaynaklanıyor. Yukarıda, şiirlerinden alıntı yaptığımız şairlerin anlattıkları Anadolu'nun gerçekte olmadığını haykırıyor Dağlarca.

1945'te Behçet Kemal Çağlar:

Ey yıldızlı fistanlar, ey topraklı
mintanlar
Ey **bire on başaklar,** otlar, dağlar,
bostanlar
.. .....
Ey sinsinler, horonlar, **halaylar** diyarı hey

derken, iktidarın bir başka şairi Ahmet Kutsi Tecer de «Halay» şiirinde:

**Çekin halay,** çalsın durmadan sazlar,
**Çekin,** ağır ağır, **halay** düzülsün

der Böylece mutluluk içinde halay çeken insanların diyarı olarak tanıtılır Anadolu.

Dağlarca'nın karşı çıkışı, egemen sınıfın sözcüleri olan bu kişileredir. Bu şairler, İdris Küçükömer'in «batıcı-lâikler»[19] diye adlandırdığı burjuvazinin müttefiği olan kesimin temsilcileri iseler de, yaptıkları, son tahlilde, burjuva sözcülüğüdür.

Halay çekilen toprak bu toprak değil.

dizesindeki bu kesin tavır alış, şairin tepkisel bir tutum içinde olduğunu ortaya koyuyor. Gerçi Dağlarca, yukarıda belirtilen şairlere karşı çıkarken, topluma ayrı bir «ideoloji» ile bakmıyor. Bu karşı çıkış başka bir tez getirmek için yapılmamıştır. Dağlarca, olayları aynı ideoloji ile değerlendiriyor. Bir ideolojinin şairlerine duyulan tepki, çözümü aynı ideoloji içerisinde araması bakımından, tüm inanırlığını yitiriyor. Yukarıdaki dizede olumsuzlama bildiren «değil» kelimesini şair, tepkiyi etkili bir biçimde vermek için, «Kızılırmak Kıyıları»nda on beş kez tekrarlar. İlk dizedeki «yok» kelimesi de aynı işlevi yüklenmiştir.

Dağlarca, bu şiirde, daha çok egemen güçlerin bürokrat kesimine yüklenmiş; Anadolu'nun sefaletinden onları sorumlu tutmuştur. Bunda DP'nin «memur tahakkümü»ne açtığı savaşın etkisi de vardır. Ama asıl etmen, Dağlarca'nın temsil ettiği ideolojinin, yurdun kurtuluşunu sivil-asker bürokratta görmesidir. Bu ideolojiye göre, halkı kurtaracak olanlar ya satılmışlar ya da yozlaşmışlardır. Sözgelimi «iş başında bulunanlar aymazlık ve sapkınlık içinde bulunmasalardı» I. Dünya Savaşı'na girmezdik. Çünkü sorumluluk bir sınıfın değil, «iş başında bulunan»larındır. Öyle ise yurdun kurtuluşu «aymazlık ve sapkınlık için-

de» olmayan asker-sivil bürokratlardadır. Bu yüzden de Dağlarca «aymazlık içine düşmüş» aydınlara seslenerek onları uyarmak istemiştir. Bu yüzden, içine düştüğü çelişkiyi görememekte ve «Yersin, içersin sofrasından üç yüz senedir» diye suçladığı kesime:

Öyle dalmış ki yüzyıllar süren uykusuna,
Uyandıramazsan
Uyanacak değil.

diyebilmektedir. Ve Dağlarca, halkı uyandırmayı, halkı sömürenlerden beklemektedir. Bu yanlış da şairin sınıf anahtarını kullanmayışından doğar. Egemen güçleri «O kadar uzak değil» deyip Anadolu'ya çağıran Dağlarca, sömüren-sömürülen arasındaki uzlaşmaz çelişkiyi görememekte, yurdun yoksulluğunu «bakımsızlık»a bağlamaktadır.

Dağlarca'nın ilginç bir tavrı da sömürücülere «kardeş» diye seslenmesidir. Bu kelimeyi şair, yalnız iç sömürücüler için kullanmaz; «Çirkin Sofra»da:

Batıdaki **kardeş**lerim
Yeter artık çaldığınız

dizelerinin de ortaya koyduğu gibi, Avrupalı sömürgenler için de kullanır «kardeş» kelimesini.

Bu tavrın temelinde «Toprak vatanım, nev-i beşer milletim» biçiminde özetlenen **burjuva hümanizmi** yatmaktadır. Burada burjuva humanizmi ile Dağlarca'nın «milliyetçilik»i çekişmektedir. Bu çelişkiyi, en güzel olarak «Ses»te görebiliriz.[20] Şair, ABD emperyalizmini «Kötüye kullanılmış/Kocaman bir dostluk...» olarak görür. Emperyalizme tepkisi de «Sevgi, bağışlama, eşitlik, **dünya yurttaşlığı** adına»dır.

Dağlarca, «üç yüz senedir» sözüyle de tarihî bir yanılgıya düşmüştür. Anadolu'nun 17. yüzyıldan bu yana sömürüldüğü inancı yatmaktadır bu sözlerin altında. Şair, gerek Selçuklularda, gerekse Osmanlılarda (17. yüzyıla dek) sömürü olmadığı inancında. **Malazgirt Ululaması**'nda (1971) Bizans'ı sömürgen olarak gösteren Dağlarca, Selçukluları sömürgenliğin dışında görür. **İstanbul Fetih Destanı**'nda (1953) kentin fethini «kardeşliğe, aşka kapanmış kapıları» açma (s. 15) nedenine dayandırır; yeniçeriler surlara «insan birliği» (s. 37) için saldırmaktadırlar. Dağlarca'nın bu yorumları gerçek dışıdır. Gerek Selçuklularda, gerekse Osmanlılarda toplumlar sınıfsız oldukları için[22] sömürünün varlığı mutlaktır. Oysa:

Buğday, Selçuklulardan kalan başak
değil.

dizesinin altında da «Selçuklularda sömürü olmadığından, o zamanın Anadolu'su bakımlıydı. 'Bakımsızlıklarla göçüp gitmiş bir cihan' değildi» düşüncesi yatar.

Şiiri oluşturan **ikinci öge, Anadolu**'nun köy gerçeğidir. İkinci kıta, birinci kıtanın gerekçesidir.

Dağlarca, dikkatleri, önce bitki örtüsüne çekiyor. Daha önce yazdığı bir şiirde «Her zaman bir suyu haber verir» diye nitelediği «kavak» azalmıştır.[22] Su-kavak ilişkisi, Kızılırmak'ın akmaz oluşuna götürecektir şairi.

«Gamla örtülü bayırlar, çıplak değil», şiirin en güzel dizelerinden biridir. Tükenmekte olan bitki örtüsünün yerini «gam»ın alışını çarpıcı bir dille anlatan şair, somutun yok oluşunu (çam, kavak) belirtirken, «gam» gibi soyut bir kavramı «örtü» kelimesiyle somutluyor. «Çıplak değil» önermesinin kısalığı ve «çıplak-şırak» kelimelerinin ses benzerliği okurda bir tokat etkisi bırakıyor. «Yedi ay kıştan sonra» doğanın değil, köylünün uyandığını söylemekle şair, hem Anadolu'nun çıplaklığını pekiştirmek, hem de Anadolu insanı ile kış uyukusuna yatan hayvanlar arasında ortaya sürdüğü paralellik sayesinde okuru sarsmak istemiştir.

Dağlarca, daha sonra köylünün fiziksel bir özelliğini sergiliyor. Şair, burada güzel bir seçme yapmıştır. **El** ve **ayak**, köylünün üretimdeki en önemli organlarıdır. Köylünün çatlak elleri, morarmış parmakları ile kentlinin aynı organlarını karşılaştırıyor şair; böylece şiirsel bir karşıtlık yaratıyor. Dağlarca, burada kişileştirme sanatını çok güzel kullanmıştır. Şair, seslendiği kişileri «utanmazlıkla» suçluyor aslında. Çünkü **el** ve **ayak** sahiplerinden bağımsızca düşünülmüştür. Böylece bu bağımsız organlar, sahiplerine karşın utanmakta, sahipleri gibi duruma kayıtsız kalmamaktadırlar.

Dağlarca'nın **ele** bakışı, onun nereden kalkıp nereye vardığını göstermesi bakımından ilginçtir. «Kızılırmak Kıyıları»ndan on yıl önce yazılmış olan «İnek»te[23] kadın elleri:

İnek diyordu ki kadının elleri ne güzel,
Sütüm kadar beyaz.
Sıcak bir rüyadan uyanır memelerim
Tutuyor mu anlaşılmaz.

biçiminde anlatılıyordu. Dağlarca, **Toprak Ana**'ya gelinceye dek, bilinmeyen bir zamanda, bilinmeyen bir mekânda, soyut insanı ve doğayı anlatıyordu. İnek sağan bir köylü kadının ellerinin inek sütü kadar beyaz olması, şairin soyutlamaya ne kadar düşkün olduğunu gösterir. **Toprak Ana**'da insan, belli bir zamanın (Cumhuriyet dönemi), belli bir mekânın (Anadolu) ürünüdür. Bu şiirde kişilerin yer ve zamana bağlı oluşlarına karşın, soyut olmaktan kurtulamamalarının nedeni, Dağlarca'nın «ideoloji»sinden kaynaklanıyor. Bu ideoloji, insanı gerçekliği ile kavramaya elverişli olmadığından, şiire yakından bakınca, insanların şematik olarak sunulduğu görülür.

Şiiri oluşturan **üçüncü öge**, «geleceğe güven»dir.

Son kıta, şairin inancını dile getiriyor. Bu, şiiri **acındırma** çıkmazından az da olsa kurtarır. Çünkü Dağlarca, şiirin yazılma gerekçesi olan «köyün ve köylünün gerçeği» ile okurun **vicdanına** seslenerek onun acıma duygusundan yararlanmak istiyordu. Bunu da bürokratlara kızgınlığını belli ederek yapıyordu.

Çağlayan'ın Kızılırmak olmadığını anlatan şair, şiirin son üç dizesinde dağların dalgalanmakta oluşuna dikkati çekiyor. Dağların dalgalanması imgesi, okurda ister istemez bir köylü hareketinin başladığı duygusunu uyandırıyor. (Şiirin yayımlanmasından üç ay sonra, köylü, seçimlerde varlığını ortaya koyup DP'yi iş başına getirecektir ama bu bir köylü hareketi değildir.) «Dağ» adlı şiirinde[24] de Dağlarca, dağ ile ayaklanma arasındaki ilişkiyi şöyle verir:

Acı çıplağı görür ta uzaktan,
Dağ göz diyedir.
.....
Kim yaralıysa, kim sayrılıysa kalkar
ayağa,
Dağ omuz diyedir.

Dağlarca'nın bu iyimserliği, idealist yaklaşımı yüzünden, inandırıcılıktan uzaktır.

∴

«Yazdıklarım yayınladıklarımın en az iki katı olmuştur.»[25] diyen Dağlarca, edebiyatımızın en verimli şairidir. Bu verimlilik, şairin söyleyişe özen göstermesini engellemiştir. Dağlarca'nın şiirlerinde, çoğu kez bir kompozisyon bütünlüğü görülmez. «Kızılırmak Kıyıları»nda «sen» zamiri ilk kıtada köylüyü sömürenler yerine kullanılmışken, ikinci kıtada köylü yerine kullanılmıştır. Birinci ve üçüncü kıtalar bir bütünlük oluştururken, şair, araya başka bir öge sokmaktan kaçınmamıştır. Bu nedenle ikinci kıtanın, en azından üçüncü kıta ile yer değiştirmesi gerekir.

Gerçi bu plansızlık, Dağlarca'nın «hendesî» sınırları aşma isteğinden kaynaklanıyor. Bu tavır, onu belli durumlarda başarılı da kılıyor. Şairin özensizliği, şiirlerin doğaçtan söylenmiş olduğu izlenimini yaratıyor. Ama gerçek şiirin, üzerinde çok çalışılmış, biçim-içerik-söyleyiş bütünlüğüne varmış şiir olduğu da bir gerçektir. Bu bütünlüğe varmış şiirleri çok azdır Dağlarca'nın. Onun şiirlerinde bu üçlemeden birinin yokluğu hemen dikkati çeker. Gerçi Dağlarca, şiire girişen her emeğin, aruz ve hece ölçülerinden her kalıpla elli defter doldurmasını ön koşul olarak ileri sürer.[26] Ama bu çalışmanın Dağlarca şiirinde bir disiplin yaratmadığı da bir gerçek. Önemli bulduğu şairler arasında Fuzulî, Bakî, Şeyh Galip gibi kelime kuyumcularını sayan Dağlarca, adı geçen şairlerin şiirlerindeki işçiliği, kendi ürünlerinde göstermez. Çünkü Dağlarca, duyarlığı **akıl**dan ve **işçilik**ten üstün tutar. Sözgelimi, bütününe bakıldığında göz kamaştırıcı olan «Kızılırmak Kıyıları», ayrıntıya bakıldığında bu büyüsünü yitirir.

Ama Dağlarca, hemen hemen hiçbir şiirinde «ses»i ihmal etmemiştir. Bunu, şiirimizde en az kullanılmış uyaklara yaslanarak sağlarken, redifi de ses aracı olarak sık sık kullanır.

«Kızılırmak Kıyıları»nda **k** ünsüzü yoğun olarak kullanılmıştır. Bu yoğunluk, ilk kıtada on tane **k** kullanılışına kadar vardırılmaktadır. Ayrıca dört dizenin de ard arda **y** ünsüzü ile başlaması da dikkati çekiyor.

Dağlarca'nın **sesi** en yoğun kullandığı şiirlerinden birisi de «Yaslı Düğün»dür.

Davul döğüyor dağı dağı
Düğünü vardı Ahmedin Ayşe ilen.

Rüzgâr gibi kaçırmıştı karşı köyden geçende,
Cendermeler geldi gitti birkaç kez,
Akar sular durdu, gül gül, kız razı diye,
Bir muhabbet taşıyordu evden, alandan,
Davul döğüyordu dağı dağı.[27]

Yukarıdaki kıtada düğünde çalınan davulun sesi hemen dikkati çeker. «D» sesinin yirmi kez bilinçli olarak kullanıldığını düşünürsek, şairin, ölçüden ve uyaktan sağlanacak ses yerine çok daha uygun bir yöntemden yararlandığını görürüz. (Ama yöntemin iyi kullanılmaması, bu kez içtenliği alıp götürmüştür.) Dağlarca'nın yakaladığı sesi, Uygur ilahilerden birinde görmek mümkün:

Teng tengri kelti
Teng tengri özü kelti[28]

Sese verdiği ağırlık, II. Yeni'nin etkin olduğu bir dönemde, toplantılarda Dağlarca şiirinin yaygın bir biçimde okunmasını sağladı. Bu arada Nâzım şiirinin yasak zincirini kıramamış olduğunu, Ahmet Arif'in de yeni kuşaklarca bilinmediğini hatırlamak gerekir. 1960 sonrası Kemalist hareketin «sol» bir nitelik kazanarak küçük burjuva kesimlerde «güncelleşmesi», toplumsal sorunlara yönelmiş Dağlarca'nın geniş yankılar uyandırmasına yol açtı. Gazete haberlerini şiirleştiren Dağlarca, böylece radikal dönüşümler isteyen gençliğin şairi olur. «Millîci» gençlerin yabancı petrol şirketlerine karşı açtıkları kampanyayı **Yeryağ** kitabıyla destekler. Kemalist olarak tanınan çevreler, gençliğin mücadelesine yandaş olmayınca, gençlik arasında bu kez sosyalizm bayraklaşır. Dağlarca bu gelişmeye ayak uyduramayınca, 1964'lerden sonra gençlik arasında popülerliğini yitirir. Artık Nâzım şiiri kitlelerin arasındadır.

Olaylara sınıfsal bir yaklaşımla eğilmeyen Dağlarca, toplumsal gelişmenin gerisinde kalmıştır. Dağlarca, en toplumcu şiirlerinde bile, **hümanist**tir. «Kızılırmak Kıyıları»nda köylü'ye acıyordu. «Kavak Uykuları»nda da **acındırmaya** çalışır: «Efendü acuğ aç!»

Toplumsal olaylara «sevgi-acıma» gibi duygularla yaklaşan şair, bilimsel yaklaşımın topluma mal olduğu bir dönemde, doğal olarak önemini yitirir. Çünkü daha ilk şiirlerinde bile akla karşı duyarlığı çıkarmıştı. Bu duyarlık, toplumsal şiirlerini örseleyecek, duyarlıktan kaçmak isteyen şair, bu kez kuruluğa düşecektir. Yıllarca idealist bir yaklaşımla kendini koşullandırmış bir şairin birdenbire bu çizginin dışına çıkıp da başarılı olması beklenemez. (12 Mart sonrası Marksist bir dünya görüşüne varan kimi şairlerin başarısızlığı da buradan kaynaklanıyor.) Çünkü Dağlarca, **Ço'cuk ve Allah**'ın şairidir. Bu çıkış da değişmesine köstek olacaktır. O, ancak sık sık yeniden dönüş yaptığı eski şiirinde başarılı çizgisini sürdürecek, topluma yönelik şiirlerde başarı grafiğini düşürecektir. Dağlarca, «Ağır Hasta», «Kınalı Kız Ağıdı» gibi şiirlerde kendini daha iyi olarak ortaya koyabilmekte, bize düzeyi yüksek şiirler sunmaktadır.

Dağlarca, şair doğmuş bir yetenek olmanın imkânlarını bol bol harcar. Ama bu yetenek, Cumhuriyet döneminin en güzel şiirlerinden bir demet sunmaktan geri kalmaz. Bunlar bile Dağlarca'yı Cumhuriyet döneminin en iyi on şairinden biri yapmaya yeter. ■

[1] Doç Dr. Sedat Veyis Örnek, *Etnoloji Sözlüğü*, Ankara 1971, s. 246.
[2] Georges Politzer, Guy Besse, Maurice Caveing, *Marksist Felfese Dersleri*, İstanbul 1969, s. 520.
[3] Şükran Kurdakul, *Namık Kemal*, İstanbul 1977, s. 26.
[4] Manfred Buhr, Alfred Kosing, *Marksçı - Leninci Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1976, s. 325.
[5] Nazım Hikmet, *Kemal Tahir'e Mapushaneden Mektuplar*, Ankara 1968, s. 125.
[6] «Örnek olarak 20. yüzyıl devrimleri alınırsa, Portekiz ve Türk devrimlerini (1908 devrimi kastediliyor-ç.)Burjuva devrimleri olarak kabul etmek besbellı kaçınılmaz bir şey olacaktır. Ama bu devrimlerin her ikisi de 'halk' devrimi değildir; çünkü halk yığınları, halkın geniş çoğunluğu, kendine özgü ekonomik ve siyasal istemlerle, etkin, bağımsız, hissedilebilir bir biçimde, bu devrimler içinde görünmezler.» Lenin, *Devlet ve İhtilâl*, çev. Süleyman Arslan», Ankara 1976, s. 45.

«Jöntürklerin ılımlı davranışlarından ötürü övülüyorlar; yani bu demektir ki, Türk Devrimi güçsüz olduğu için, halkın en alt tabakalarını harekete geçirmediği için, yığınların gerçekten bağımsız davranışına yol açmadığı için, Osmanlı İmparatorluğunda başlayan proletarya mücadelesine düşman-

ca tavır aldığı için övülüyor ve bu arada Türkiye'nin yağması devam ediyor.» Lenin, *Doğu'da Ulusal Kurtuluş Hareketleri*, çev. T. Ağaoğlu, İstanbul 1970, s. 42.

[7] İdris Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması, Batılaşma*, İstanbul 1969, s. 11.

[8] Stefanos Yerasimos, *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye*. C. II. İstanbul 1975, s. 1048.

[9] S. Yerasimos, a.g.e., s. 1062 - 1063.

[10] İ. Küçükömer, a.g.e., s. 81.

[11] Alıntılayan Cevdet Kudret, *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman*, c. I, s. 340.

[12] Y. Serasimos, a.g.e., c. III, s. 1239 - 1240.

[13] a.g.e., C. III, s. 1271.

[14] a.g.e., C. III, s. 1272 - 1273.

[15] Oya Baydar, «Partiler ve Sınıfsal Yapılar, *İlke*, sy. 1, Ocak 1974.

[16] İdris Küçükömer, a.g.e., s. 117.

[17] S. Yerasimos, a.g.e., c. III, s. 1341.

[18] Bkz. *Milliyet Sanat Dergisi*, sy. 113, 3 Ocak 1975.

[19] İ. Küçükömer, a.g.e.

[20] Bkz. *Varlık*, 1 Nisan 1969.

[21] Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, İstanbul 1971, s. 70.

[22] *Daha*, İstanbul 1972, s. 58.

[23] a.g.e., s. 27.

[24] *Kınalı Kuzu Ağıdı*, İstanbul 1972, s. 20 - 21.

[25] «F. H. Dağlarca ile Konuşan Behzat Ay», *Varlık*, sy. 754, Temmuz 1970.

[26] Bkz. Rauf Mutluay, *100 Soruda Çağdaş Türk Edebiyatı*, İstanbul 1973, s. 339.

[27] *Toprak Ana*, İstanbul 1959, s. 40.

[28] Reşit Rahmeti Arat, *Eski Türk Şiiri*, Ankara, 1965.

## «YERALTI MADEN-İŞ OLAYI» ÜZERİNE

1975 Temmuzunda kurulan Yeraltı Maden-İş Sendikası asıl olarak Yeni Çeltek ve Aşkale grevleri nedeniyle adını duyurdu. Yakın döneme kadar sosyalistlerin etkin bir varlık gösteremedikleri maden çıkarma işkolunda kurulan ilk devrimci nitelikte sendika oluşu yanında, sözkonusu grev hareketlerinin ilginç özellikleri de sosyalist kamuoyunun Yeraltı Maden-İş'e özel bir ilgi göstermesine neden oldu.

Kuruluşunda DISK'in yakın desteği ve katkısı olmasına karşın bu sendikanın DİSK'e katılması engellendi. Bunda en önemli etkenin, DİSK yönetiminin Yeraltı Maden-İş yönetici kadrolarının eğilimini kendi anlayışları paralelinde bulmayışları, onları «sol» olarak nitelemeleri olduğu söylenmelidir.

DİSK yöneticilerince «sol» olarak nitelenen Yeraltı Maden-İş kadroları, Yeni Çeltek ve Aşkale'de verdikleri grevleri DİSK desteği olmadan yürüttüler. Her ikisi de sanayi şehirleri dışında, uzak maden işletmelerinde yapılan grevleri yöre halkının içten katılımını sağlayarak gerçekleştirdiler.

Böylece grev yalnızca işletmede çalışan işçilerin bir ekonomik-meslekî hak mücadelesi olarak değil, yöre halkını birleştiren bir toplumsal olay olarak kendini gösterdi. Zaten çevre köylerde oturan ve dolayısıyla köyle bağları devam eden işçiler ile yöre halkı arasında bu doğal bağlara ek olarak daha sıkı toplumsal bağlar kurulmuş oldu. Özellikle Aşkale gibi tutucu özellikleriyle tanınan ve faşistlerin hayli etkili olduğu Erzurum ili içindeki bir ilçede yürütülen grev, devlet güçlerinin, yöre faşistlerinin tehdit ve baskısına karşın başarıyla sonuçlandırıldı.

Bütün bu çalışmalar içinde Yeraltı Maden-İş kadroları klasik sendikacı tipinden çok öte bir anlayış içinde davrandılar. Özellikle sendikanın malî imkânlardan yoksun olduğu aylar içinde örnek bir ekip çalışması sürdürdüler. Bundan daha da önemli olarak işçi sınıfının sosyalist bilince sahip olması sorununun önemini kavrayan bir yaklaşım belirgindi. Sendikanın yayın faaliyetlerinde, gazetesinde olağan bir sendika yayınında rastlayamayacağımız bir dolgun içerik vardı. Bu yayınların işçi sınıfının geleneksel kültürden en az kopmuş olan, eğitim ve öğretim düzeyi en geri kesimlerine seslendiği düşünülürse yürütülen çalışmanın anlam ve önemi daha iyi görülür.

Yeni Çeltek başarısından sonra Aşkale grevinin de olumlu sonuca varmasıyla Yeraltı Maden-İş'in kuruluş dönemine özgü güç sorunları çözümlediği ve bundan sonra başarılı çalışmalarını daha da yetkin biçimde sürdüreceğine inanılıyordu. Sosyalist hareketimizi saran ekonomist, reel politiker ve grupçu anlayışların işçi sınıfı içinde çalışmaktan genellikle anladıkları şeyin hayli uzağında bir anlayışla sürdürüldüğüne tanık olduğumuz Yeraltı Maden-İş'in eyleminin daha da güçlenmesi umuluyordu. İşçi sınıfına yalnızca bir fizik güç olarak bakan ve çalışmalarındaki başlıca amacı deyim yerindeyse «asker toplamak» olan eğilimlerin ortasında Yeraltı Maden-İş umut verici bir gelişme olarak gözüküyordu.

Ama ne var ki, 1977 Ağustosu ortalarında sendika yönetici kadroları arasında açığa çıkan ve sonuçta iki yıllık mücadeleyi birlikte yürütmüş öncü ekibin önemli bir kısmının sendikadan tasfiyesiyle sonuçlanan ayrılık olayı, bu ilk yargıların hayli iyimser olduğunu gösterir niteliktedir.

Kuruluş sürecini geçip yerleşik, kendine yeterli bir sendika haline gelmesiyle birlikte Yeraltı Maden-İş'de de aynı evreye giren sendika ve derneklerde görülen tipten bir iç mücadele çıkmış, aynı tip iddialar öne sürülmüş, aynı yöntemlerle «çözümlenmiştir.» Tarafların yayımladıkları bildirilerde öne sürülenler ve bu sıralarda çıkarılan söylentiler, Yeraltı Maden-İş'de de herkesin sözde eleştirdiği ama pratikte kararlılıkla uyguladığı tipten bir egemenlik mücadelesi verildiğini göstermektedir.

Çoktandır sosyalist hareket içinde gerçek bir tartışmanın olduğundan söz edemeyiz. Bütün sendikalar, dernekler ve kitle toplantılarında verilen mücadeleler, kimin sosyalist ilkelere, amaca daha uygun görüşler ve somut öneriler getirdiğini göstermek için yapılan ideolojik mücadelenin kurallarına göre değil, her ne yol ile olursa olsun güç üstünlüğünü elde etmenin başlıca amaç olduğu «politikacı»lığın kurallarına göre verilmektedir.

Yeraltı Maden-İş bugüne kadar ki gelişimiyle bu genel planda reel politiker, işçi sınıfı hareketinde ise sendikalist anlayışı aşma yolunda bir hareket olarak görülmüştü. Bu sendika çoktandır Türkiye sosyalist hareketinde «devrimci sendikacılık» adı altında tartışılan soruna önemli açıklıklar getirecek bir olay olarak nitelenmişti. Bu harekete öncülük eden ve verilen iki yıllık mücadelenin en ağır yükünü ve sorumluluğunu taşıyan kadroların da aynı yaklaşım içinde olduğu çeşitli vesilelerle ilân edilmişti ve bugün varılan nokta ne olursa olsun başlangıçta bu yaklaşımın içtenlikle benimsenmiş

olduğunu söylemeliyiz.

Yeraltı Maden-İş'teki ayrılık ve çözümleme yöntemleri üzerinde özel olarak duruyorsak nedeni bu. Benzer bir dizi olayın her gün gözlendiği günümüz ortamında, bu olumsuzluğu aşma amaç ve potansiyeli ile başlayan bir hareketin de yine aynı noktaya gelmiş olmasıdır düşündürücü olan. Ve bu yüzden Yeraltı Maden-İş'de birilerini tasfiye etmekle başarı kazanmış olanlar, bu başarıyı özgün bir olayı alelâde hale getirerek kazandıkları için aslında daha önemli olan şeyleri yitirmişlerdir ve bu anlamda yenilgidir sonuç.

Bir harekette ayrılıkların ortaya çıkması son derece doğaldır. Devrimci hareketler ayrılıklardan korkmazlar, çünkü her ayrılık ortada önemli bir sorun var olduğu anlamına gelir. Hayatın önümüze yeni tip sorunlar getirdiğini ve dünyayı dönüştürmek gibi bir misyonu olan devrimci hareketin de bu sorunları çözümleyerek kendisini gerçekleştirdiğini bilmek, devrimci anlayışın bir gereğidir. Bu yüzden onlar sorunlardan doğan ayrılıkları olağan karşılarlar ve ilgilerini sorunun gerçekten doğru tespit edilip edilmediğine yöneltirler. Bu niteliğinden ötürü devrimci haretketki tartışmalar, haklı olanın **kim** olduğunu ispat etmekten de öteye, sorunun gerçek boyutlarıyla açığa çıkarılmasına yöneliktir. Eleştiri, yanlış görüş savunanı mahkûm etmek için değil ona kendini düzeltme imkânını göstermek amacıyla yapılır, özeleştiri ise bireyin veya grubun neleri yanlış yaptığını sıraladığı bir günah çıkarma işlemi değil, yapılan yanlışın hangi konularda yanlış yapmaya götürebileceğinin bizzat bu birey veya grupça araştırılması ve böylece gerçek düzeltme işleminin daha temelden yapılmasına imkân sağlayan kökten bir analizdir.

Bu yüzden Marksist hareket, hareket içi tartışmaları bir «arınma olayı» olarak ele alırken, arınacak olanların yalnızca ayrılığın bir tarafındakiler olacağını varsaymaz. Tartışma kimin «arınıp» öbür taraf gibi olması gereğini tespit için yapılmaz. Bir seri eleştiriler, özeleştiriler içinde çözüme varılacağı ve bu varmanın kollektif biçimde olacağı düşüncesiyle hareket edilir. Bundan dolayı «tasfiye işlemi»ne tüm kolaylığına karşın kolay kolay başvurulmaz. Böyle yapılıp, taraflardan biri devre dışına atıldığında, belki ayrılık biçimsel olarak giderilir ama ayrılığı doğuran **«soruna»** öylece kalır. Sorunları ise ne kadar görkemli olursa olsun kararlarla ortadan kaldırmak mümkün değildir. Sorun çözümlenineeye kadar yeni ayrılıklar yaratmaya devam eder

«Devrimci Yol siyaseti»ni benimseyenlerin diğer tarafı tasfiye etmesiyle sonuçlanan «Yeraltı Maden-İş olayı»nda ne bir tartışma, ne bir eleştiri ne de bir özeleştiri görüldü. Yeraltı Maden-İş içinde toplanan işçiler olsun, bu sendikaya ilgi ve sempati ile bakan geniş sosyalist kamu oyu olsun ayrılık olayını ancak gazetelerde karşılıklı bildiriler yayınlandığında öğrendiler.

İlk bildirinin yayınlanışı üzerinden on gün geçmemişti ki taraflardan birinin Merkez Yönetim ve Onur Kurulu kararıyla tasfiye edildiği görüldü.

Kendisini, devrimci adıyla anılan diğer sendikalardan daha üst bir devrimcilikle niteleyen bir sendikada «ayrılık» böyle sona erdiriliyor. Daha üst devrimcilik, daha hızlı olmak olarak anlaşılıyormuş demek ki.

Kaldı ki, bu hızlı tasfiye işlemi, sosyalist hareket için utanç verici bir uygulama sayılması gereken ve ne yazık ki uzunca bir süreden beri en geçerli «politik mücadele» biçimi haline gelmiş olan zorbalık, dövme işlemleriyle de «takviye» edilmişti. Yeni Çeltek işçileriyle ayrılık konusunu görüşmeye giden grup, içlerindeki bir Bölge sorumlusunun ağır biçimde dövüldüğü bir saldırıya uğramış ve böylece yapılmak istenen toplantı engellenmiştir.

Bu olayı «işçiler onlara gereken cevabı bir kez daha tekrarladı. Ve bu komplocuları işyerinden kovdular. Komplocular bunun üzerine işçilere saldırmak cesaretini gösterdiler. Bunun üzerine işçilerden hakettikleri dersi aldılar» diye anlatıyor: Devrimci Yol dergisi. (Sayı: 8, s. 10)

«Komp'ocular» denilenler, daha sonra tasfiye edilenlerdir. Belirtmek gerekir ki amaçları ne olursa olsun bu sıfatla anılan kişilerin konumları, amaçlarına bir «komplo» ile varmalarına elvermez. Bunlar içinde en yetkili konumda olan sendikanın genel sekreteridir. Diğerleri ise sendikanın şube başkanı ve Bölge sorumlularıdır.

Yetkileri belli bu ekibin, bir sendikayı diğer bir sendikayla birleştirmek için «komplo» kurdukları söyleniyor. Ancak sendikanın genel kurul kararıyla gerçekleşecek bir işi yapmanın yolu «komplo» yöntemi değildir. Bir komplodan sözedebilmek için, karşı tarafın elindeki meşru imkânları kullanma hakkını çiğneyen ve çoğu kez geçerli kuralları hiçe sayıp, istenen bir kararı olup bittiye getirerek yürürlüğe sokmaya çalışan ve bunu yapmağa elveren güç veya yetkilere sahip olan bir grubun varlığı gerekir. Komplocu diye nitelenen grupta ne bu güç ne de bu «yetki» vardır.

Amaçlarına ancak işçilerin onayıyla varabilecek olanlar, üstelik küçük bir grup iken «işçilere saldırmak»tan ne yarar umabilirler? Bunu «cesaret ettiler» diye tanımlamak inandırıcı değil. Üstelik «işçilere saldırma cesaretini gösteren»ler, bu Yeni Çeltek işçilerinin o güne kadar verdikleri tüm mücadeleler içinde onlarla hiç bir sendikacının olamadığı kadar kaynaşmış olarak yer alan insanlardır. Bu insanları yanlışlıklarından, hatalarından dolayı eleştirenler olabilir, ama onları devrimci hareket içinde tanımış olan **herkes**, devrimci amaçlara içten bağlılıklarından kuşku duyulmayacağını bilirler. Ne olursa olsun; görüşlerini kabul etmeyen işçilere saldırmak gibi bir eylemden en uzak kişiler olduklarını sanırız Devrimci Yol'un yazarı da bilir.

Bu insanların «işçilerden hakettikleri dersi aldıkları» söyleniyor. Bu «hakedilmiş ders» bayıl-

tıncaya kadar dövmektir ve «ders verenler» de, içinde işçilerin de bulunduğu 20 kişilik bir gruptur. Yeni Çeltek işyerine giden 5-6 kişilik grubun karşısına işçilerden önce bir grup çıkmış ve işçilerle konuşmağa gelen ekibe bunlar «ders vermiştir». Hiç bir inandırıcılığı olmayan «işçilere saldırmak» iddiası, sopa atmaya verilen ve dövülmenin yaratacağı duyguları tatmaktan ibaret olan bu «ders»i haklı göstermek içindir.

«Biz» değil, «işçiler», «kitle» dövdü, «hakettikleri cevabı verdi». «İşçiler, kitle» dövünce bu dövme işi meşrulaştırılıyor.. Bir anlayış da bu. Burada «işçilerin, kitlenin», kusuruna bakılmaması gereken çocuklar mı olduğu, yoksa ne yaparlarsa ardından secde etmek gereken ilahî bir merci mi olduğu bulanık. «Biz, bu zorba yöntemlere karşı mıyız, değil miyiz? Karşı isek ne yapmamız gerekirdi? Soru bu. Bazı yerlerde «biz»im yapmak isteyip de yapmakta sakıncalı gördüğümüz bir işi «işçiler»e, «kitle»ye yaptırınca veya onlar kendiliğinden yapınca, tartışılacak bir şey yokmuşcasına davranılıyor. Üzerinde düşünülmesi gereken bir nokta. Çünkü işçileri az gelişmiş bir çocuk gibi gören anlayışla ilahî bir merci sayan anlayışın özünde aynı olduğu ve birbirine kolayca dönüşebilecek kadar yakın akraba oldukları kanıtlanalı 70 yılı aşkın bir süre geçti.

Kendi içinde bu zorbaca ve otokrat uygulamalara yer veren bir hareketin «düşmanına» karşı «demokrasi» sloganları atmasının ne içtenliğinden ne de inandırıcılığından söz edilebilir. Sosyalist hareketimiz, bu «gücü gücüne yetene» mantığını ve zayıf olduğu yerde «demokratik», kuvvetli olduğu yerde «merkeziyetçi» kesilen sakat anlayışı aşma zorunluluğunu kavramadıkça, bunun öyle soy ahlakçı «hümanist» gerekçeler için değil, sosyalist anlayışın içsel bir gereği olduğunu anlamadıkça, gerçek tek adım bile atamaz.

Tasfiye edilenlerin «komplo» olarak nitelenen amaçları «Devrimci Yol» dergisinde şöyle anlatılıyor:

«Bu komployа göre, Yeraltı Maden-İş, sarı reformist özü birçok olayda kanıtlanmış Dev-Maden Sen'e katılacak, sendikadaki devrimci unsurlar tepeden inme bir şekilde tasfiye edileceklerdi.»

Öncelikle bazı noktaları açıklamak gerekir.

Dev Maden-Sen, eski adıyla Mab-İş, DİSK'e 1975 yılı sonunda katıldı. Yeraltı Maden-İş'in DİSK'e katılmak için müracaat ettiği ve zaten sendikanın DİSK desteğiyle kurulduğu bilinirken Mab-İş'in süratle DİSK'e katılmasını sağlamakla DİSK yöneticileri Yeraltı Maden-İş'in maden çıkarma işkolunda DİSK'in temsil edildiği sendika olmasını önlemiş oluyorlardı. Yeraltı Maden-İş, ancak Dev-Maden-Sen'e katılma kararı alarak DİSK'e katılabilirdi ve böylece de özerk bir sendika olmaktan doğan haklarından yoksun kalır, «istenmeyenler»i uzaklaştırmak kolaylaşırdı.

Kuruluşundan bu yana geçen iki yıl içinde Yeraltı Maden-İş, haklı nedenlerle bu plana karşı çıktı. DİSK'e katılma kararından caymamakla birlikte, Dev-Maden-Sen'le yapılacak birleşmenin koşulları üzerinde titizlikle durdu. Yani Dev-Maden-Sen'le birleşmeye ilke olarak karşı çıkmadı ama katılmayla birlikte bir tasfiyenin yürürlüğe konulmasını önleyecek koşulları, güvenceleri sağlamaya çalıştı.

Bu bakımdan, Dev Maden-Sen'e katılma isteğini, tasfiye edilenlere özgü bir amaç olarak sunup, bu sendikanın «sarı reformist özü»nün «birçok olayda kanıtlandığı»nı söyleyerek tasfiye edilenlere «sarı»lık, «reformist»lik ithamında bulunmaya çalışmak, devrimci bir «siyaset»e yakışan yöntem midir? Dev Maden-Sen'in ne olup ne olmadığı, hâlâ da geçerli olan DİSK'e katılma kararları alınırken de biliniyordu.

DİSK'e katılma ve dolayısıyla Dev Maden-Sen'le birleşme kararı varolan bir sendikada DİSK'e katılma amacının kendisine «aykırı bir amaç» denilemeyeceğine göre, bu katılmanın koşulları sendikanın genel kurul kararları doğrultusunda sendika merkez yönetim kurulu tarafından tayin edileceğine ve tasfiye edilenlerin de buradaki gücü belli olduğuna göre, nasıl olup da bunlar «komplo» yapabileceklerdir, bunu hangi araçlarla gerçekleştirebileceklerdir?

Bir komplodan sözedebilmek için bunlara cevap vermek gerekir. Ve eğer «tepeden inme şekilde» tasfiye etmek komploculuğun göstergesi, klasik uygulaması, «Yeraltı Maden-İş olayı»nda kimlerin bu sıfatı hakettiklerini tespit etmek güç olmasa gerekir.

Tasfiye edilenlerin «Gelişen Devrimci Hareket karşısında ürktükleri»nden sözediyor Devrimci Yol. Sendikada patlak veren olayın nedeninin asıl olarak bu olduğu söyleniyor.

**Eğer terimlere mecazi anlamlar vermiyorsak** ve Yeraltı Maden-İş'in kuruluşundan bu yana geçen mücadelesini «devrimci hareketin gelişmesine» bir katkı olarak niteliyorsak; bu zor mücadele döneminin en aktif görevlerini başarıyla üstlenmiş olan bu kişilerin «devrimci hareketin gelişmesi»nden ürkebilecek kişiler mi? yoksa ancak sevinç duyacak kişiler mi olduğunu tespit etmek zor değildir.

Ama, sendikalarda «en geniş kitle çalışması içinde en dar kadro çalışması yapma» çağrıları (D. Yol, Sayı, 6. 7) ile aynı zamanda denk düşen Yeraltı Maden-İş olayı, «Devrimci Hareketin gelişmesi» teriminin «Devrimci Yol siyaseti» yerine kullanıldığı, ona denk sayıldığını gösterir. Böylece devrimci hareketin gelişmesinden ürkenlerden değil, Devrimci Yol siyasetine karşı çıkanlardan bahsedilmesi gerektiği ortaya çıkıyor.

Burada, bu «siyaset»e karşı çıkanların getirdikleri alternatif üzerinde durmayacağız. Tasfiye edilenler bir alternatif getirmekten çok bir reaksiyonu temsil etmektedirler.

Ayrılık ortaya çıkıp tasfiye ile sonuçlanacağını gördüklerinde; DİSK yöneticilerine, Yeraltı Maden-İş'in zaten varolan katılma

kararına olumlu cevap vermeleri çağrısını yapmaktan başka çıkar yol bulamamışlardır. Böylece ortaya çıkan ayrılık, devrimcilerin sendikalardaki çalışmalarının içeriği sorunundan değil de DİSK'e katılıp katılmama sorunundan doğmuş gibi görüldü. DİSK'in Yeraltı Maden-İş'e karşı tavrını olduğu kadar DİSK'in sendikal anlayışını da eleştiren kararlarda katkısı olanların, birden DİSK'e katılma konusunda aceleci bir ısrar içinde gözükmeleri aleyhlerinde bir çelişki idi. Böylece «Devrimci Yol Siyasetı»ni savunanlar, tasfiye ettiklerini kendi sempatizanları önünde suçlama fırsatlarını ele geçirmiş oldular ve fırsatlardan yararlanma «ustalığını» göstererek yoğun bir söylenti furyası içinde sorunun özünü unutturabildiler.

Uzun süredir sendika kadrolarını da içeren bir kesim için de sürdürüldüğü anlaşılan tartışmaların hiç de DİSK'e katılma konusu içinde olmadığı söylenmelidir. Ayrılık bu tartışmalar içinde giderek belirginleşmiş ve tasfiye ile sonuçlanacağı anlaşıldığından da karşılıklı bildirilerde yeralan komploculuk suçlamaları ile dışa vurulmuştur.

Oysa «Yeraltı Maden-İş olayı» ile bir kez daha kendini duyuran sorun «komploculuk» terimleriyle ifade edilemeyecek olan çok daha kapsamlı bir sorundur. Siyasal hareket ile sendikalar ve diğer ekonomik - mesleki kuruluşlar arasındaki ilişkiler genel sorunu ve buna bağlı olarak sosyalistlerin sendikalar ve bu gibi kuruluşlar içinde yürüttüğü faaliyetin içeriği, amacı sorunudur bu. Yeraltı Maden-İş, başlangıçtan bu yana, özellikle DİSK'teki işleyiş ve bunun olumsuz görünümleriyle kendini gösteren bu temelsel soruna pratiği ile bir çözüm, bir cevap bulma hareketiydi. Tasfiye ile sonuçlanan süreç, bu çözüme varılamadığını tersine başından beri yadsınan işleyişe, mantığa teslim olunduğunu gösterir.

Böylece Yeraltı Maden-İş'de de en «ileri» DİSK'de gördüğümüz sendika - siyaset ilişkisi geçerli kılınmıştır.

«Devrimciler, denetimlerindeki sendikaları, siyasetlerini kitlelere ulaştırmanın araçlarından biri olarak kullanırlar». (D. Yol, sayı. 7, s. 7) anlayışı hiç de yeni bir anlayış değildir. Kendisini «gelişen devrimci hareket» olarak niteleyenler, «ilerleyen sınıf savaşımını» temsil ettiklerini öne sürenlerin de sendikalarda aynı tip bir anlayışa uyarlı çalıştığını ve «her boydan ve soydan» sosyalist eğilimi tasfiye etmekte her çeşit yöntemi kullandığını ve amacının da en geniş kitleleri en dar kadrolarla denetimde tutabilmek olduğunu bilmiyor olamazlar.

Bu anlayışın kökeninde kesinlikle ekonomist bir parti görüşü yatmaktadır. Buna göre «işçi sınıfının partisi» olma iddiasının geçerli tek kanıtı sendikalardaki denetim gücüdür. Kim bu alanda üstün ise diğerlerini «ters akım» olarak nitelemek hakkını edinmiş sayabiliyor.

Bu yüzden de farklı siyasal eğilimler arasındaki asıl kavganın sendikalara egemen olmak için verilmesi ve bu mücadele kazananın ilk işinin kendisinden farklı eğilimleri temsil edenleri hızla temizlemesi olağan oluyor. Sendikal hareket içinde muhalefetlerin neredeyse «illegal» yöntemlerle sürdürülmesi «iktidardan» gizlenmeye çalışılması bu yüzden. Muhalifler, sendikadan ve hattâ işyerlerinden atılıyorlar.

Her farklı eğilimin kendisine bağlı bir sendikalar grubu oluşturmaya çalışması bu yüzden. Bu grup DİSK içinde de, dışında da oluşturulabilir. Şüphesiz asıl istenen DİSK'te kurulabilen ve büyüyerek DİSK'e egemen olabilen bir grup oluşturabilmek.

Sendikayı, partinin «maddî temeli» sayan anlayış, denetimine aldığı sendikaların kendisine «taban», «kitle gücü,» sağladığını biliyor. Tepedeki «siyaset» ile bu taban arasındaki bağ sendika kanalıyla kurulduğu için sendika yönetiminin, profesyonel sendikacıların önemi son derece artıyor. Deyim yerindeyse bugün süregiden ve henüz kesin sonuç alınamamış sendikalara egemen olma mücadelesinde asıl «stratejik bölge» burası oluyor. Kim bu stratejik bölgeye egemen olursa en büyük avantaja sahip olacaktır. Şu veya bu nedenle varolan sendika yöneticisi kadro içinde tarafları olmayanlar ise, «işçiler sendika yönetimine» gibi görünüşte «devrimci» sloganlarla —sanki varolan yöneticiler işçilikten gelmemiş gibi— bu stratejik kavgada yer edinme yolu arıyor.

«Taban»ın, «işçi sınıfı kitlesi»nin edilgenliğini veri alan ve geniş işçi sınıfı kitlesinin politik mücadelelerde «yönetilen» bir fiziksel sayısal güç olabileceğini **temel alan** bir anlayışın buna uyarlı parti görüşünün uygulamalarıdır bunlar.

1973 sonrasında çoğu kez DİSK'ten de habersiz olarak kendi başlattıkları mücadeleler ile DİSK'e geçme uğraşını veren ve bu uğurda her çeşit sıkıntıya katlanan bir işçi hareketi vardı. DİSK'in üye sayısını üç dört kat arttıran bu gelişme, ağırlaşan hayat koşullarına karşın bugün neredeyse durmuşsa ve hattâ Bursa İzmir ve Kartal-Pendik gibi mücadeleler pahasına işçilerin DİSK'e geçtiği yerlerde yapılan referandumlarda DİSK, bazısı açıkça faşist olan sendikalar karşısında yenilgiye uğruyorsa, bunun en önemli nedenlerinden birinin de kendi dışında bir sosyalist eğilimin DİSK'te temsil edilmesini önlemeyi başlıca ilke sayan bir eğilimin DİSK yönetimine egemen olması olduğu açıktır.

Amaçlar, içtenlikle söylenen sözler ne olursa olsun, sonucu belirleyen şeyin, eylemin içinde yürütüldüğü yapı, bu yapının işleyiş kuralları olduğunu ve aynı tür yapıları, aynı işleyiş kurallarının benzer sonuçlara varacağını söylemek istiyoruz. Eğer eylemimizin istediğimiz bir amaca varmasını istiyorsak, her şeyden önce bu eylemin içinde yürütüleceği örgütsel yapı ve onun işleyiş kurallarını —bu nesnel araçları— gözönüne almalıyız. Farklı amaçlar farklı örgütsel yapılar ve işleyiş kuralları içinde varolabilirler ancak. Amaçları ile araçlar bir eylemin muhtevası ile o eylemin yapılış biçimi arasındaki tutarlılıktan söz et-

mek istiyoruz. Kendi eylemimize özel bir anlam vermek aldatıcıdır. Bir eylem onu, hangi amaçla yaptığımızı belirtmek gereğini duyurtuyorsa yani amacımız eylemin kendisinde yansıyor veya ancak söz olarak yansıyorsa, son analizde eylem, ona izafe edilen amaçla uyarlı bir sonuca değil, aynı tip eylemleri, aynı yöntemlerle uygulayanların daha önce vardıkları noktaya, sonuca varır.

Sendikaları «dikensiz gül bahçesi»ne çevirip kendi siyasetlerine «maddî temel» yapmak isteyen anlayışların ortakça oluşturduğu bu ortamda Yeraltı Maden-İş, bir atılımdı. Sözkonusu anlayışın Marksizm - dışı niteliğine karşı bir tepkiydi.

Tasfiye olayı, bu özgün atılımın sonudur, sona erdirilmesidir. Yeraltı Maden-İş'deki iç mücadeleden galip çıkanlar siyasetlerini bu sendikaya egemen kılma sorununu «çözümlemişler» dir ve bu anlamda bir ileri adım attıklarını da düşünebilirler.

Ama yukarıdan beri kapsamını anlatmaya çalıştığımız sorun, kesinlikle çözümlenmemiş olarak, tersine bu sonuncu örnek le de takviye edilmiş olarak ortadadır. Sosyalist hareket ile diğer ekonomik - mesleki örgütler arasındaki ilişkiler ve özel olarak sendikalardaki devrimci çalışmanın içeriği, tarihî deneylerin ve bugün ülkemizde ve diğer ülkelerde varılan sonuçların ışığında derinliğine ele alınacak sorunlar olarak gündeme getirilmelidir. ■

## LENİN'İN FELSEFE ANLAYIŞI ÜSTÜNE

### Dominique Lecourt Une Crise Etson Enjeu, Maspero, 1973

Dominique Lecourt bir Fransız Marksistî. Burada sözünü edeceğim eserinden başka epistemoloji sorunlarına ilişkin yazılarının derlemesinden oluşan bir eseri («Pour une critique de l'epistémologie» Maspero, 1972) ve Stalin döneminin önemli bir olayı üzerine yazdığı («Lyssenko, histoire d'une proletarienne», Maspero ,1976) kapsamlı kitabı var.

Elimizdeki kitabı, Lenin'in felsefedeki tavrını konu almakta. Ampirio - kritisistlerle karşı mücadelesinden kalkarak felsefe alanında Lenin'in aldığı tavır üzerine açıklıklar getiriyor. Bunu yapmak için **Materyalizm - Ampirio - kritisizm**'in başlıca tezlerini ele alıyor. Anlaşıldığı kadarıyle amacı yeni şeyler söylemek değil; felsefî bir sapmanın köken ve uzantılarına ışık tutmak.

Kitabın ilk bölümünde, 1908 yıllarında Rusya'nın siyasal ve toplumsal durumuna değinilmekte: 1905 devrimi ezilmiş. Dizginsiz bir .baskı hüküm sürerken, işçi sınıfı hareketi gerilemekte. Bolşevik Partî'yi de etkileyen genel bir düzensizlik sarmış toplumu. Umutsuzluk ve sabırsızlığa kapılan bir grup, legal eylemin tasfiyesini, Parlamentoya katılınmamasını öne sürmekte. A. Bogdanov'un önderlik ettiği bu «sol» grup Duma'yı boykot etme önerilerine bu kez felsefe düzeyinde bir öneri daha eklemiştir: Marksist felsefe, diyalektik maddecilik, «gençleştirilmelidir.» Bunun gerekçeleri şöyle sıralanabilir: Marx'ın diyalektik maddeciliğin temellerini attığından bu yana bilimlerde önemli değişiklikler oldu. O halde Marx'ın felsefesi en yeni bilimsel buluşlara uygun bir biçime getirilmelidir. Bogdanov ve arkadaşları bu önerilerini Engels'in bir sözüyle temellendirirler: «Materyalizm, doğa bilimleri alanında çağ açan her yeni buluş ile kaçınılmaz olarak biçimini değiştirmek zorundadır. (...) (Felsefe İncelemeleri, Sol Yayınları S. 27) Marksizmi «gençleştirmek ancak çağdaş bilimsel buluşların öğrenilmesiyle mümkün olabilirdi. Böylece Bogdanov ve arkadaşları bilim adamlarının geliştirdikleri bu felsefeye yöneldiler: Ampirio-kritisizm. Bu felsefenin kurucusu olarak, dünyaca tanınmış olduğundan, fizikçi E. Mach kabul edilir. Bogdanov ve arkadaşları, Marx'ın felsefesini «gençleştirecek» ögelerin doğa bilimcilerinin eserlerinde hazır bulunduğunu varsaydılar. Böylece ampirio-kritisizm ile bağ kurmak, bu «çağdaş doğa bilimleri felsefesi»ni benimsemek zorunda kaldılar.

Bu felsefenin en büyük çekiciliği, idealizm ve maddecilik ayrımını, karşıtlığını aşmak iddiasında olmasıydı. Bu kanı, bilgi sorununda maddecilikten de idealizmden de birer öge alması sonucunda doğuyordu. Ampirio-kritikçiler, bir yandan maddenin düşünceyi belirlediğini savunurken (maddeci öge) öte yandan «madde»yi «duyumlarımızın bir görünümü» diye tanımlayarak, düşünce maddeyi belirler diyorlardı. (İdealist öge). Böylece, maddenin mi yoksa düşüncenin mi egemen olduğu sorununu bırakıp madde ile düşüncenin özdeşliği **tezini** temel sorun kabul ediyorlardı. Bu kadarıyla oldukça önemli bir durum. Fakat bu felsefeyi savunanlar Bolşevik Parti üyeleri olduğundan olay bir kat daha önemliydi. Lenin olaya burada el atar. Müdahalesinin önemi şuradan gelir: Felsefe alanında «Mach»ın Rus çömezlerine «karşı mücadele ederken, **aynı anda,** siyaset alanında da Duma'yı boykot edenlerle mücadeleye girer. İki ayrı cephede aynı anda ve sürekli yer değiştirerek çarpışır: Mücadele ettiği kişilerin aynı kişiler olduğunun bilincindedir. Felsefî çalışmaları **«Materyalizm ve Ampirio-kritisizm»** ile sonuçlanır.

Bu arada ampirio-kritisizm bilim adamları ve filozoflar arasında yaygınlık kazanmıştır: Artık «uluslararası ideolojik bir eğilim» (Lenin) halini almıştır. Lenin bu felsefenin sözde yeniliğini yani **eski** bir sorunun **yeni** bir biçimde tekrarlanması olan yeniliğini açığa vurmağa çalışırken, bir yandan da bu felsefenin kazandığı uluslararası yaygınlığın nedenlerini araştırır.

Ampirio-kritisizm'in sözde-yeniliğini kanıtlarken Lenin tek bir **tezden** yararlanır: **Yansı** tezi. «Düşünce bizim bilincimizden bağımsız ve onun dışında varolan dış dünyanın yansısıdır.» Lecourt burada önemli bir düşünceyi geliştirir: «Yansı, aynası olmayan bir yansıdır.» Bundan önce düşünce ve varlık ilişkisinin nasıl konduğunu görelim.

Lecourt «yansı» tezinin çifte bir tez olduğunu öne sürer. Bu çifte tez iki temel felsefi soruyu gerçek yerlerine koyar:

A — ) Varlığın düşünce karşısında önceliği;

B — ) Bilgilerin nesnelliği.

Burada gerçekten de iki tane yansı görülür: Bilgilerin nesnelliği (1. yansı), varlığın düşünce karşısında önceliği (2. yansı). Bu iki sorundan ikincisi (B) birincisine (A) bağımlıdır, birincisi çözümlenmeden ikincisi çözümlenemez. Bilgilerin nesnelliği sorunu ancak, düşünce varlığın yansısıdır denildiğinde ortaya çıkabilir. Varlık ile düşünce ilişkisinin felsefe alanında kalmasına karşın bilgilerin nesnelliği, yani nesnelerine (dışlarında ve kendilerinden bağımsız olan) ne derece uygun oldukları sorunu, doğa bilimlerini ve tarihi maddeciliği ilgilendirir. İkinci soruya denk düşen tez bilgibilimsel (cognitive) bir tezdir. Bu tez varlığın yansısının kesinlik derecesinin artmasına ilişkin doğal bilimler ve tarihi maddecilik araştırmalarına imkân verir. Bu, idealist bilgi teorisinin imkân vermediği bir şeydir. Çünkü idealizmin çeşitli biçimleri bu iki sorundan ikincisinin yani bilgilerimizin nesnelliğine ilişkin olanın belirleyici olduğunu kabul ederler. Bilgilerin nesnelliği sorunu nesne ile düşüncenin birbirine uygunluğu anlamını taşır. Böylece bilgi nesnesi ile öznesi birbirinin aynası durumunda olarak birbirini yansıtırlar. Bilgi, edilgen bir izdir artık. Öte yandan, bilgilerin nesnelliği sorunu temel sorun kabul edildiğinde bütün idealist felsefelerin yaptığı gibi bir bilgi teorisi üretmek gerekir. Yani, amaç nesnel bilgilerin edinilme mekanizmalarının öğrenilmesi olmayıp, bu nesnenin bilgisinin bu nesneye ne kadar uygun düştüğünü öğrenmek olduğundan kapalı bir sistem (bir bilgi teorisi) yaratmak gerekir. Oysa temel sorun olarak bilgi edinme mekanizmalarının araştırılmasına yol açan varlık ve düşünce ilişkisi sorunu ve varlığın düşünce karşısında önceliği tezi kabul edildiğinde artık bu bilgi teorisinden söz edilemez. Bilginin nesnelliği sorunu ve bu soruna bağlı olan tez artık tumuyle bilgibilimsel bir tezdir, yani nesnel bilgi edinme mekanizmalarına ilişkin araştırmalara ilişkin araştırmalara imkan veren bir tezdir. Bir teori değil **bilgi için** bir tezdir. Artık, edinilen nesne ile öznenin edindiği bilgi arasındaki uygunluğu (aynada görünür gibi) araştırmak sozkonusu değildir. Böylece bilimsel etkinlik mumkun kılınmıştır. Bu da görüldüğü gibi soruların doğru sırada konulmasıyla elde edilmiştir: Varlığın düşünce karşısında önceliği sorunu, bilgilerin nesnelliği sorusundan **önce** çözumlenir.

Şimdi Lecourt'un daha önce değindiğimiz düşüncesine eğilebiliriz: «Leninist yansı, aynası olmayan bir yansıdır, «Lecourt Lenin'in bilgilerin nesnelliği tezine ilişkin getirdiği üç tane yardımcı tezden sozeder: A) «Yansı», **etkin** bir yansıdır. Edilgen bir iz değildir.» Yansı, dış dünyanın düşünce tarafından kendine mal edilmesinin bir (etkin) pratiğidir. B) «Ayna»nın yatattığı bir yansı, yaratıldığı anda tamamlanmıştır. Oysa, Leninist yansının temel özelliği yaklaşık olmasıdır. Giderek daha kesinleşecek bir yansıdır. C) Bilgilerin nesnel doğruluğunun ölçütü **toplumsal pratiktir.** Lecourt, yansının etkinliğinden söz edildiğinde bunun, yansının **içinde** toplumsal pratiğin varolduğunu belirtmek anlamını taşıdığını söyler. Bilgilerin nesnelliği tezinden doğan bu üç yardımcı tez, Lenin'in «maddeci bilgi teorisi» adını verdiği şeyi oluşturur. Bu idealist felsefenin anladığı anlamda bir bilgi teorisi değildir. Yani, «bilgilerin doğruluğunun temeli sorusuna verilen felsefi cevapların oluşturduğu kapalı bir sistem» değildir artık.

Lecourt bu üç yardımcı teze dayanarak kimilerince (örneğin R. Garaudy, M. Simon ve J. Milhau) Lenin'e yakıştırılan duyumcu değerlendirmesinin temelsizliğini ortaya serer. Bu kişiler Lenin'in **Materyalizm ve Ampirio-kritisizm**'de «nesnel duyumcu» bir yanılgı içinde olduğunu, bu yanılgısını daha sonraları Hegel'in **Mantık Bilimi**'ni eleştirel bir biçimde okuyup **Diyalektik Üzerine Defterler**'de düzelttiğini ileri sürerler. Lecourt ise **Materyalizm ve Ampirio-kritisizm**'in **Diyalektik Üzerine Defterler** tarafından eleştirilmesini kabul etmez. Çünkü her iki eser arasında karşıtlık yoktur: **Materyalizm ve Ampirio-kritisizm**'de savunulan tezlerin özellikle **yansı** tezinin **Diyalektik Üzerine Defterler**'de yeniden ele alınıp süreç kategorisi içinde düşünüldüklerini ileri sürer Lecourt. Böylece «süreç» kavramının **Materyalizm ve Ampirio-kritisizm**'de bulunduğunu **Defterler**'in onu daha açık kılıp geliştirdiğini düşünmektedir. Bu ise Lenin'in her iki eserde de aynı taktiği kullanmasından ileri gelmektedir: İdealizmi içerden çökertmek için nesnel duyumculuğu benimsemek. **Mantık Bilimi**'nde Hegel, Kant'ın Agnostisizmini eleştirir. Lenin'in, bu eseri okurken çıkardığı notların neredeyse tümü bu eleştiriye ayrılmıştır. Lenin, Kant'ı eleştirirken Hegel'in aldığı tavırları, yerleştiği konumları benimser. Fakat bunların tümünü benimsemez: Varlık-düşünce sorunun Hegelci idealist çözümüne ilişkin olanları bir yana bırakır. Yani Kant eleştirisinde Lenin ile Hegel'in yolları kesişirler, fakat aynı anda da, varlık-düşünce ilişkisi sorununun çözümlenmesi nedeniyle ayrılırlar. Marksist felsefe açısından bu son derece önemli noktalara Lecourt Kant'ın temel tezlerini tanıttığı ve Hegel'in Kant eleştirisinin özünü açıkladığı bölümlerde oldukça ışık tutmakta.

Hegel mantığının Marksist felsefe tarihi içinde oynadığı rolün önemine değinirken «Hegel, başaşağı duran maddeciliktir» sözünün Marksist gelenek ve komünist hareket içindeki bir sürü sapmayı doğrulamaya yaradığını söylemekte. Hegel, varlık-düşünce ilişkisi sorununu doğru yere koyan tek batılı filozoftur. Bu sorunu, ilk önce çözümlemesi gereken sorun olarak görmesine (yani doğru yere koymasına) karşın bu sorunu ters yönde, idealist yönde çözer. Bu nedenle çözümünü tersine çevirerek mad-

deciliğe varabiliriz. Bunu yapmak Hegelci idealist diyalektiği benimsemek değildir.

Kitaptaki bir başka bölüm, «Bilim adamlarının yaşadığı bunalım karşısında Lenin»i ele alır. Doğa bilimlerinin geçirdiği altüst olmaları bilim adamları bir bunalım olarak yorumlarlar: Bilim bunalım içindedir. İşte ampirio-kritisizm bu bunalımdan bir çıkış yolu gösterir gibi olduğu içindir ki bu kadar yaygınlaşabildi. Lenin, doğa bilimlerindeki altüst olmaların doğurduğu gerçek sorunlarla bu sorunlara ampirio-kritisizmin getirdiği çözümleri birbirine bağlayan bağı açıklamaya çalışır. Bogdanov ile Plehanov arasında başlayan bu tartışmadan yararlanıp Lenin, Bogdanov'un tezlerine saldırır. Bir yandan da Marksizmi savunan Plehanov'un kullandığı kanıtlama yöntemini düzeltir. Lenin'e göre Plehanov eleştirisini «felsefe alanıyla sınırlandırmış, bilimin ortaya çıkardığı gerçek sorunlarla bu sorunlara verilen düşsel cevaplar arasındaki gerçek bağıntıyı görmemiştir.» Lenin ve Plehanov iki ayrı tavır alırlar. Lecourt bu ayrımın derinliğini vurgular. Bu, her ikisinin felsefe anlayışlarının ayrılığından kaynaklanır. Lenin'e göre felsefe bir savaş alanıdır, iki karşıt gücün saldırı ve savunma ilişkileri sürdükleri bir alandır. Savaş, savaşın sonunda kazanılan ya da yitirilen bir şeyler demektir. Bunlar yalnızca felsefi değil, felsefe dışındaki alanlarda da elde edilen kazançlardır. Bütünüyle toplumsal pratiğe, siyasete ve bilimler tarihine ilişkin kazançlardır. Lenin felsefe alanıyla toplumsal pratik arasında böyle bir ilişki kurar. Plehanov'a gelince, Bogdanov'u eleştirirken o, eleştirisini felsefe alanıyla sınırlar. Felsefe dışında, yani toplumsal pratikte hiçbir şey olmuyor gibidir. Lenin, Plehanov'un bu tavrını «diyalektik maddeciliğin özüyle alay etmek» diye niteler. (M.A., s. 279, Sol Yayınları)

Lecourt, **Materyalizm ve Ampirio-kritisizm**'in teorik bir bütün sunduğunu söyler. Kitabın iki ana bölüme ayrılıp okunmasını kabul etmez. Yani ilk bölümlerin diyalektik maddeciliğin temel ilkelerini sunduğunu, son bölümlerin ise bu ilkeleri doğa bilimlerine uygulayarak örneklendirdiğini kabul etmez. Bir çok okurun bu yanılgıya düştüğünü belirtir. Buna karşı kitabın içsel bütünlüğü anlayışını belirtir. İlk bölümlerde Lenin, ampirio-kritisizmin sözde-yeniliğini, yani idealizm-materyalizm ayrımının üstünde kalmadığını ortaya koyar; son bölümlerde ise bu iki felsefenin bir birleriyle olan savaşlarının aldığı tarihî biçimlerin de ğişkenliğini sergiler. Görüldüğü gibi bu biçimler felsefe alanının dışından, toplumsal pratikten kaynaklanan belirlenmelerin etkisindedir.

Kitapta yer alan bir başka bölümde Lenin'in müdahalesinin temelleri ortaya konulur. Başka zamanlarda felsefeden hep uzak duran, ona hep kuşkuyla bakan bilim adamları nasıl oluyor da ampirio-kritisizme bu kadar güçle sahip çıkıyorlar? Doğa bilimlerindeki özellikle fizikteki altüst olmaların doğurduğu bilimsel güçlükler Lenin'e göre ampirio-kritisizmin doğuş nedenidir. Bilim adamları «madde yok oldu» dediklerinde madde kategorisi ile madde kavramını, daha doğrusu bu kavramın bir biçimini birbirlerinden ayırmıyorlar. Madde kavramının bilimsel açıdan aşılmış olan bir biçimine dayanarak, felsefi madde kategorisinin aşıldığını ileri sürüyorlar. Lecourt bu kategori ile bu kavramın birbirlerine karıştırılmasının kökeninde, temel sorun olarak bilgilerimizin nesnelliği sorununun yattığını söyler. Kategoriyle kavramı özdeşleyen ampirio-kritisist bilim adamları henüz çözümlenmemiş sorunlara kapılarını kapar ve bunalımdan söz ederler. Oysa böyle bir özdeşleşmeye gitmeyen bir maddeci onların bir bunalımdan söz ettikleri yerde zorunlu bir geçiş dönemi görür. Bu, daha kesin, daha bilimsel bir bilgiye geçiştir.

Lecourt son olarak «felsefede yan tutmak» kavramına değinir. Bilim adamları, bilimsel bilgilerin geçireceği altüst olmalarında «bunalım»larda yollarını kaybetmemek için felsefede yan tutmalıdırlar. Filozoflar için felsefede yan tutmak, felsefe alanında verilen açık savaşın biçimlerini belirleyen toplumsal pratikten kaynaklanan şeyi bulmak için gereklidir. Marksist militanlar için felsefede yan tutmak siyasette doğru bir çizgi izleyebilmek için felsefeyi incelemenin gerekliliği demektir.

Kitabın sonunda, 1895'de «bilimlerin bunalımı» sürerken tanınmış fizikçiler arasında başlayan bir tartışmanın belgeleri sunulmakta. Bu metinler fizikçilerin içinde bulundukları yanılgıları açıklamaktalar.

Görüldüğü gibi Lecourt gerek ele aldığı konu gerekse bu konuyu işlerken değindiği noktalarla oldukça önemli şeyler getiren bir kitabın yazarı. **Materyalizm ve Ampirio-kritisizm**'in ortaya çıkmasına neden olan toplumsal pratikteki ve felsefedeki değişiklikleri açıklaması ile ve **Materyalizm ve Ampirio-kritisizm**'in başlıca tezlerinin kapsamlı bir açıklamasıyla bu temel eserin okunmasını kolaylaştırır nitelikte bir kitap.

**YUSUF ALP**

# Birikim

AYLIK
SOSYALİST KÜLTÜR
DERGİSİ

LOUIS ALTHUSSER

**LENİN VE FELSEFE**

15.— Lira

W. T. STACE

**HEGEL ÜSTÜNE**

25.— Lira

ÇAĞLAR KEYDER

**EMPERYALİZM - AZGELİŞMİŞLİK VE TÜRKİYE**

15.— Lira

R. MILIBAND - N. POULANTZAS - E. LACLAU

**KAPİTALİST DEVLET SORUNU**

20.— Lira

MEGHNAD DESAİ

**MARKSİST İKTİSAT TEORİSİ**

25 Lira

BİRİKİM YAYIMCILIK KOLL. ŞTİ.
P.K. 538 Sirkeci - İSTANBUL